Die Philosophischen Grundanschauungen des Pädagogen Dr. J. B. Graser in ideengeschichtlicher Entwicklung

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

FRIEDRICH-ALEXANDER-UNIVERSITAT ERLANGEN

vorgelegt von

Johannes Hau
aus Bamberg

Tag der mündlichen Prüfung: 4. November 1929

1930

Buchdruckerei und Verlagsanstalt G. Schuhmann
Kulmbach

30:112

Referent: Prof. Dr. Leser
Dekan: Prof. Dr. Leser

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern

Inhalt

Einleitung

Grasers Bedeutung und der Werdegang seiner geistigen Persönlichkeit

Seite

1. Die Bedeutung Grasers im allgemeinen 1
2. Seine bisherige Beurteilung in der pädagogischen Literatur . . 3
3. Sein Bildungsgang in Bamberg und Würzburg 3
4. Seine spätere geistige Wesensart 8

I. Teil

Die Periode der kritischen Analyse Graser und Kant-Fichte

1. Grasers Verhältnis zur zeitgenössischen Philosophie überhaupt . 11
2. Methodische und erkenntnistheoretische Grundlinien 14
3. Psychologische Grundbegriffe 16
   Sinnlichkeit und Vernunft 16
   Trieb und Freiheit 16
4. Ethische Maßstäbe 17
   Ziel und Bedingungen des sittlichen Handelns 17
   Deduktion des Hauptprinzips 21
   Recht und Sittlichkeit 22
5. Religionsphilosophische Folgerungen 23
   Religion und Moral 23
   Autonomie und Theonomie 26
   Moral und Christentum 27
   Moral und Theologie, Kultus und Zölibat 30
   Pädagogik und Katechese in dieser Periode 31
   Rückblick und Würdigung 33

II. Teil

Die Periode der spekulativen Thesis Graser und Schelling

a) Die Anfänge der Spekulation unter dem Einfluss der romantischen besonders Schelling'schen Philosophie

1. Der Wandel in Grasers Anschauungen 35

Seite

2. Die verschiedenen Problemgebiete 37
Natur und Erkennen 37
Natur und Leben 40
Polarität und Kontinuität 41
Die Idee des Organischen 41
3. Aesthetische Aspekte 42
Aesthetische Anschauung 42
Die Freiheitslehre 43
Freiheit und Notwendigkeit 43
4. Religionsphilosophische Konsequenzen 44
Die Persönlichkeit Gottes 44
Das religiöse Erkenntnisprinzip: die Anschauung 45
Allgemeine und positive Religion 46
Dogmatische Fragen 48
5. Allgemeine Charakterisierung der Pädagogik in dieser Periode . 50

b) Die Spekulation auf ihren Höhepunkt

1. Die Divinität und ihre philosophische Grundlage 55
2. Erkenntnistheoretische Hauptbegriffe 57
Natur und Erkenntnis 57
Der Urtypus des Absoluten 60
3. Metaphysische Probleme 60
Gott, das Absolute und die Welt 60
Die Welt und die Einzeldinge 61
Die Freiheitslehre, die bewußte Natur, die Bestimmung des Menschen 62
4. Soziale, staats- und kirchenrechtliche Theorien 63
5. Philosophische Pädagogik 68
6. Philosophie und Religion 73

III. Teil

Die Periode der selbständigen Synthese

1. Die bestimmenden äußeren Anlässe 75
2. Die Synthese auf dem Gebiete der Metaphysik 79
Das Urleben und der Weltgrund 79
Die Welt 80
3. Die Synthese auf dem Gebiete der Ethik 83
Das divine Lebensziel 83
4. Die Synthese von Philosophie und Theologie 86
5. Die zeitgeschichtliche Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche 90
6. Die Entfaltung der Pädagogik nach Inhalt und Methode
Der Religionsunterricht und die moralische Vorerziehung . 95

Seite

Schluß: Rückblick und Zusammenfassung 102
a) Grasers Stellungnahme zur Philosophie überhaupt 102
1. Graser und die Aufklärung 102
2. Graser und die idealistische Philosophie 103
b) Graser und die katholische Theologie seiner Zeit 105
c) Graser und die Pädagogik seiner Zeit 106
Graser und Rousseau 107
Graser und der Philanthropinismus 108
Graser und der Neuhumanismus 109
Graser und Pestalozzi 110
Graser und Herbart, Fröbel, Jean Paul, die christlichen Erziehungstheoretiker Sailer, Hirscher, Overberg . . 111
d) Gesamtwürdigung 112
Literaturverzeichnis 115

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550003_0048

Einleitung

Grasers Bedeutung und der Werdegang seiner geistigen Persönlichkeit

1. Die Bedeutung Grasers im allgemeinen

Es ist ungefähr ein Säkulum her, daß der hochverdiente Regierungs- und Kreisschulrat Dr. Johann Baptist Graser (1766—1841) in Bamberg und Bayreuth (1804—1825) als Organisator und Inspirator des oberfränkischen Volksschulwesens zu Ausgang des pädagogischen Jahrhunderts wirkte. Seine Tätigkeit war damals nicht bloß im Obermainkreis, sondern auch weit über dessen Grenzen hinaus bekannt, von mancher Seite freilich auch umstritten. Der Geschichtsschreiber des oberfränkischen Volksschulwesens S. Hagen[1]) rühmt zunächst seine Verdienste um die Organisierung sehr vieler Schulstellen. Graser selbst sagt von ihr in der Widmung seines zweiten Bandes der Elementarschule fürs Leben in der Steigerung[2]) „in dem kurzen Zeitraum von vier Jahren erhielten in dieser Provinz ein Gymnasium, ein Progymnasium und neun Studienschulen ihre Entstehung und wohltätige Einrichtung. Über ein halbhundert neugegründete Volksschulen wurden aus eigenen Mitteln der Gemeinden dotiert und verbreiten nun zweckmäßigen Unterricht für die Jugend und Freude für die Eltern. Über dreißig neuerbaute Schulhäuser, die verbesserten nicht gerechnet, „gewähren den Schülern und Lehrern nun ein anständiges Unterkommen und über vierzig sind im Bauen begriffen." Das zeigt dem Umfang seiner Tätigkeit.

Ebenso wertvoll sind seine Verdienste um die geistige Hebung des Volksschulwesens. Hagen sieht sie in zweifacher Hinsicht: in der Heranbildung besserer Lehrkräfte und in der Auffindung besserer Unterrichtsmethoden.[3]) Sie fanden schon zu ihrer Zeit Anerkennung bei amtlichen und nichtamtlichen Kreisen.[4]) Seine Prinzipien wurden in der pädagogischen Welt bekannt und veranlaßten viele Pädagogen

---

[1]) *S. Hagen: das Volksschulwesen in Oberfranken Bayreuth 1871 S. 174.*

[2]) *Graser: die Elementarschule fürs Leben in der Steigerung Bayreuth und Hof 1828.*

[3]) *Hagen a. a. O. S. 174.* [4]) *ebenda S. 179.*

zum Besuch der Bayreuther Volksschulen. Auch in der pädagogischen Literatur bekam sein Name einen Klang. Jean Paul, Denzel, Diesterweg gehören zu den Lobrednern Grasers.

Diese Erfolge verdankt aber Graser nicht etwa einem angeborenen Organisationstalent und seinem Fleiß sondern vor allem dem schöpferischen Drang seiner aufgeschlossenen Persönlichkeit. Er konnte die Quellen, denen er zum Durchbruch verhalf, mit Eigenem speisen. Zu diesem Zweck entfaltete er eine rege literarische Tätigkeit, die sich fast ununterbrochen von 1800 bis an sein Lebensende erstreckte. Natürlich will damit nicht gesagt sein, daß er unabhängig von der Gedankenwelt seiner Zeit ein geistiger selfmademan gewesen wäre. Ganz im Gegenteil: Wachen Geistes und empfänglichen Herzens stand er inmitten einer philosophisch und pädagogisch reich bewegten Epoche deutscher Geistesgeschichte. Aber er atmete diese Gedankenwelt nicht bloß ein, er verarbeitete sie in sich, bereicherte die eigenen Kräfte seines Innern und setzte sie durch Wort und Schrift und praktische Tätigkeit in neue Energie um. So wuchs die Fülle seines Lebenswerkes. Jahrzehntelang war es der Vergessenheit anheim gefallen. Erst in neuerer Zeit hat es wieder mehr Beachtung und Bearbeitung gefunden, wie die Schriften von Leisker[1]), Wieck[2]), Schläger[3]), Lamby[4]) beweisen.

Weniger beschäftigte sich die Kritik mit seiner Persönlichkeit selbst. Sie teilte das Los so vieler bedeutenderer Denker des vergangenen Jahrhunderts. Rasch und mit wenigen Worten ging man über Grasers geistige Wesensart hinweg. Allein man könnte bei dieser Behandlung ein Wort Grasers selbst anführen, das er einmal gebraucht, als er daran war seine Elementarunterrichtsmethode gesondert herauszugeben: „ich dachte erst beim Beginnen der Arbeit, daß ich einen Zweig ohne Wurzel und Stamm oder ein Glied abgerissen vom Organismus, lieferte".[5]) Nun kann man selbstverständlich eine pädagogische Theorie und Methode für sich allein bearbeiten, aber sie werden doch gewiß erst im richtigem Licht erscheinen und besser verstanden, wenn sie im Zusammenhang mit der gesamten Lebens- und Weltansicht

---

[1]) *Leisker: die Pädagogik Grasers in ihren Hauptpunkten 1879.*

[2]) *Wieck: Johann Baptist Graser: die Klassiker der Pädagogik Bd. XIII. 2 Teile Langensalza 1891.*

[3]) *Schläger: Grasers Divinitätsprinzip und dessen Stellung in der Geschichte der Pädagogik. Erl. Diss. 1903.*

[4]) *Lamby: Grasers Lehre über Unterrichtskunst und Methode Würzb. Diss. 1920.*

[5]) *1. Divinität = Divinität 1. Aufl. S. X; 3. Divinität = Divinität 3. Aufl.*

des Autors gebracht werden. Darum wird im folgenden der Nachdruck auf Grasers Philosophie gelegt, insoweit man von einer reden kann.

2. Seine bisherige Beurteilung in der pädagogischen Literatur

Graser gilt in der allgemeinen Beurteilung als ein Anhänger Schellings. Ein zeitgenössischer Pädagoge Gräfe sagt von ihm: „von den Pädagogen, auf welche die Schellingsche Naturphilosophie bestimmten Einfluß gehabt habe J. J. Wagner, B. H. Blasche und Graser ist zweifellos der Letztgenannte der bedeutendste und einflußreichste."[1]) Gewiß ist damit die allgemeine Geistesrichtung Grasers richtig gekennzeichnet und doch nur zum Teil. Er war in seinen philosophischen Anschauungen Schellings geistiger Schüler. Aber er war es nicht immer und da er es geworden war, nicht immer in gleichem Maße. Man kann von ihm sagen, daß er eine Entwicklung durchgemacht hat. Das zeigen schon die fortwährenden Umarbeitungen seiner Schriften von Auflage zu Auflage, die eine genaue Sichtung und Einteilung notwendig machen. Schon in neuerer Zeit ist die Kenntnis seiner geistigen Wandlungen allmählich durchgedrungen. Lamby deutet es an: „Wir möchten nicht, wie Dr. Wieck Grasers religiöse Ansichten ganz auf Schelling zurückführen. Die Spuren der Schellingschen Universalitätslehre in Grasers Divinität treten in den früheren Werken vor dem Kantischen Kritizismus, in den späteren vor dem kirchlich-deistischen Standpunkt zurück."[2]) Deshalb zählt Göttler in seiner Geschichte der Pädagogik Graser zu den selbständigen Pädagogen, der „in einem einheitlich und geistvoll angelegten, rationalistisch-pantheisierend gehaltenen System eine Fülle theoretischer und praktischer Probleme behandelt".[3]) Inwieweit diese neueren Beurteilungen den Tatsachen entsprechen, soll aus der folgenden Untersuchung hervorgehen. Dazu ist nötig, daß wir zunächst seinen Bildungsgang betrachten.

3. Sein Bildungsgang in Bamberg und Würzburg

Grasers Studiengang fällt in die Zeit, wo die Hochschulen seiner Ausbildung in einer gewissen Umwandlung begriffen waren. 1773 war der Jesuitenorden durch das Breve Dominus ac redemptor noster vom 21. Juli 1773 von Clemens XIV. aufgehoben worden. Die Jesuitenkonvente wurden aufgelöst und die zahlreichen Jesuitenuniversitäten in

[1]) *Allg. Pädagogik 2. Bd. S. 404 zit. nach Schläger S. 6.*
[2]) *Lamby a. a. O. S. 65.* [3]) *Göttler, Geschichte der Pädagogik, Berlin 1923, S. 164.*

Deutschland verloren dadurch ihre Professoren, darunter auch Bamberg und Würzburg. Die verwaisten Lehrstühle wurden durch Professoren aus dem Weltklerus besetzt. Freilich geschah das nur allmählich. Viele von den Ordensprofessoren wurden in die neuen Lehrerkollegien aufgenommen und gehörten ihnen noch jahrelang an. Von besonderer Bedeutung mußte diese geistige Umgruppierung für die philosophischen und theologischen Fakultäten werden. Die neuen Dozenten waren in Philosophie und Theologie zum großen Teil nicht mehr auf die Scholastik eingeschworen. Sie vertraten in mancher Hinsicht einen freieren Standpunkt. Die Scholastik verlor dadurch entweder ihre beherrschende Stellung die sie zweihundert Jahre im kath. Geistesleben innegehabt hatte ganz oder sie mußte sie wenigstens mit neueren Systemen teilen, was zu mancherlei Auseinandersetzungen Anlaß gab.[1])

In Bamberg war die Hochschule 1743 zur Akademie erhoben worden. Sie besaß damals nur zwei Fakultäten, die philosophische und theologische. Sämtliche Lehrer waren Jesuiten. Erst 1772 wurde sie durch Angliederung der juristischen und medizinischen Fakultät zur Volluniversität ausgebaut.[2])

Das Jahr 1773 wurde auch hier für die Universitätsgeschichte bedeutungsvoll, wenngleich in geringerem Maße. Wenn auch einige neue Köpfe erschienen, so blieb doch im großen und ganzen die Richtung unverändert. Erst nach und nach zog auch die neue Philosophie ein und da war es Daum, der ihr, wie Graser selbst sagt[3]), huldigt und ihre Verbreitung auch an der Bamberger Hochschule beförderte. Doch wird Graser selbst davon noch wenig gespürt haben; denn die Matrikel der Akademie und Universität[4]) führen ihn 1782/83 erst als „Humanista" auf. In einem kurzen Lebensabriß, den Kantor Ludwig, der Herausgeber von Grasers drittem Teil der Elementarschule fürs Leben in ihrer Vollendung i. J. 1841, vorausschickt, zu einer Zeit also, wo Graser schon tot war, sagt er von ihm, daß Graser „in seinem 20. Lebensjahre (1786, den 7. September) die Doktorwürde der Philosophie erlangt habe.[5]) Zu dieser Zeit aber begann erst in Jena durch die „Allgemeine Jenaische Literaturzeitung" und durch Reinholds „Briefe über

[1]) *vgl. zu diesem und folgendem Fr. X. v. Wegele, Geschichte der Universität Würzburg 1. Teil, 1882.* [2]) *vgl. Heinr. Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg, Bamberg 1880—82.*

[3]) *Graser: die Erhebung des geistlichen Standes zur Würde und Wirksamkeit. Nürnberg 1831, S. 71.* [4]) *Wilhelm Hess, die Matrikel der Akademie und Universität Bamberg. Bamberg 1923.*

[5]) *Graser: die Elementarschule fürs Leben in ihrer Vollendung Hof und Wunsiedel 1841. S. VI Anm.*

die Kantische Philosophie" der Siegeszug der Kritik. Und wenn auch Daum[1]) diesen später mitmachte, so herrschte doch jetzt noch an der Bamberger Hochschule die Popularphilosophie Wolffischer Richtung. Hier hatte also Graser, wie er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Prüfung" bemerkt, „als Knabe Philosophie gelernt."

Anders war das schon in Würzburg entsprechend der größeren Bedeutung der dortigen Universität, die nun Graser als junger Student bezog, um katholische Theologie zu studieren. Hier hatte in der philosophischen Fakultät besonders seit dem Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal (1777—1795) die neue Zeit viel mächtiger ihre Schwingen entfaltet. Man darf sagen, die Universität hatte für einige Zeit ihr Antlitz nach Norden gewendet. Auf v. Dalbergs Empfehlung hatte Franz Ludwig, „selbst dem philosophischen Geist der Zeit zugeneigt," dem früheren Arzt und späteren Benediktiner Dr. Maternus Reuß die Professur für Logik, Metaphysik und praktische Philosophie übertragen. 1788 begann er seine Vorträge über Kant, die von Anfang an gewaltige Anziehungskraft auf die Studierenden ausübten. Sie steigerte sich noch, als Reuß durch eine vom Fürstbischof selbst ermöglichte Reise nach Königsberg zu Kant 1792 ein besonderes Ansehen gewonnen hatte.[2]) So erlebte die Philosophie Kants an den Ufern des Mains eine Nachblüte, an der sich die Studenten aller Fakultäten begeisterten.

Das war die Zeit, wo auch der junge Theologe Graser in Würzburg studierte und daß er keine Ausnahme bildete, beweisen seine ersten Schriften und seine Worte: „Ich habe als Jüngling sie (die Philosophie) zu studieren angefangen. Die Kantische Schule war natürlich auch dazumal die meinige".[3]) Von jenen Würzburger Tagen an datiert seine Vorliebe für die Philosophie überhaupt, die ihn zeitlebens beseelte und die sein späterer pädagogischer Beruf noch vertiefte.

Aber auch innerhalb seiner eigenen Fakultät wurde der junge Theologe auf neuere Bahnen geführt. Die theologische Fakultät von Scholastik weit entfernt, „huldigte, wenn auch in maßvoller Weise, wie es Franz Ludwig nur gestattete einer freieren Richtung. Hier dozierte in der Dogmatik Franz Oberthür, Anton Roßhirt[4]) Moraltheologie, Adam Johann Onymus[5]) Exegese, Michael Feder Orientalia[6]) und

---

[1]) *Daum war von 1776—1792 Prof. der Phil. in Bamberg.* [2]) *vergl. Wegele a. a. O. Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., Bd. VI.* [3]) *Graser: Prüfung der kath. prakt. Rel. 2. Aufl. = 2. Prüfung S. XLII.* [4]) *seit 1779 Professor der Moraltheologie.* [5]) *seit 1783 Professor d. Exegese.* [6]) *später Moral und Patristik.*

endlich der bedeutendste Franz Berg Kirchengeschichte.[1]) Bei ihnen hatte sich der junge Theologe im Gebiet der Religion, soviel ihm möglich war, orientiert, die Quellen derselben in der Ursprache kennengelernt und „sich auch von dem Worte Religion einen, wenn ich nicht irre deutlichen und adäquaten Begriff gebildet".[2]) Von welchem Geist er dabei erfüllt war, zeigt die Bemerkung „aber ich verschaffte mir auch Bekanntschaft mit dem, was das Volk unter Religion nicht denket, sondern dunkel ahnen und was es unter diesen täuschenden Voraussetzungen treibt."[3]) Vor allem war es Oberthür, der den größten Einfluß auf seinen Schüler ausübte. Bei ihm promovierte er denn auch 1790 zum Dr. theol. mit einer Schrift: Observationes in nonnula quatuor Primorum C. C. epistolae ad Rom. loca, eine Schrift jedoch, die mit seinem späteren Schaffen in keinem Zusammenhang steht.[4])

Oberthür war eine eigenartige Persönlichkeit. Stölzle nennt ihn katholischer Theologe, Pädagog, Kulturhistoriker und Philanthrop.[5]) Das bezeugt seine Vielseitigkeit. Ruland[6]) rühmt seine reichen Kenntnisse (multa, permulta scivit sed non justo ordine tradidit) und sein besonderes Ansehen, das er vor allem bei den „Auswärtigen" genoß (vir imprimis apud exteros notus magisque quam apud suos celebratus imo et decantatus.) An einer anderen Stelle hebt er dessen reformerische Bestrebungen hervor (muta reformanda multaque emendanda esse putans, multas inivit inimicitias). Seine Korrektheit in dogmatischen Anschauungen hat es sich jedoch niemals abstreiten lassen.

Man verdachte ihm, daß er die Theologie und die Einleitung nicht aus einem gedruckten, approbierten und vorher namhaft gemachten Buch und zwar lateinisch vortrug, verlangte, daß er sich der Kritik des lateinischen Gottesdienstes und allzu exotischer Meinungen enthalte, mehr katholisch-theologische Literatur den Kandidaten zum Lesen empfehlen und diese nicht ins Labyrinth von allerlei Wissenschaften führen, bei Empfehlung wirklicher Hilfswissenschaften Mißbrauch ausschließen und die

---

[1]) *seit 1785 Prof. d. Patristik, 1790 der Kirchengesch. vergl. Wegele, a. a. O.* [2]) *1. Prüfung S. XII.* [3]) *ebenda*
[4]) *Lamby, a. a. O.* [5]) *Remigius Stölzle: Franz Oberthür in der Sammlung von Anton Chroust, Lebensläufe aus Franken, München und Leipzig 1919.*

[6]) *Anton Ruland: Series et vitae professorum s. s. Theologiae qui Wirzeburgi a fundato Akademia per divum Julium docuerunt Wirzeburgi MDCCCXXXV S. 167, vergl. auch Stölzle a. a. O.*

Hilfswissenschaften nicht zum Endzweck machen solle.[1])

Aus all dem geht hervor, daß Oberthür mehr ein reicher als ein tiefer Geist gewesen war, ein Lehrer, der seine Schüler vielleicht in ihrem eigentlichen Fache weniger förderte, als vielmehr viele und fruchtbare Anregungen ausstreute. Nicht die Tiefen der Probleme, in die er das Senkblei seines Scharfsinnes hinabließ, sondern die Weite der Horizonte waren seine Stärke. Auf welchen empfänglichen Boden die Anregungen insbesondere bei Graser fielen, wird sich noch im folgenden zeigen. Vor allem waren es die pädagogischen Einflüsse, die später in Graser ausreiften. Gedanken, Einfälle, die bei Oberthür verstreut in seinen Werken, mit anderen Ideen verwoben waren, brachte Graser später in systematischen Zusammenhang und verlieh ihnen Gestalt und Wirklichkeit. Ich glaube man darf den Oberthürschen Einschlag in Grasers Lebenswerk nicht gering schätzen. Neben Kant und später Schelling wurde er bestimmend für seine ganze Geistesrichtung. Auch die philanthropischen Bestrebungen, die Oberthürs Wirken auszeichneten fanden Widerhall bei seinem Schüler und nicht bloß ein leeres Echo, sondern auch eifrige Nachahmung, wie es die Sorge um die Pflege und Erziehung der Taubstummen in seiner Bayreuther Zeit deutlich zeigen. Ebenso mag manches in organisatorischer Hinsicht, was später Graser in Theorie und Praxis durchführte, auf Anregungen seines Lehrers zurückgehen, wenngleich er hier viel ausführlicher, bestimmter und genauer ist, als Oberthür, der oft im allgemeinen stecken bleibt. Ebenso finden sich in methodischen Fragen Keime bei dem Dogmatiker in Würzburg, die der Praktiker Graser später in extenso behandelt.

Als gelehriger Schüler erwies sich der junge Student vor allem, wenn der Lehrer von der akademischen Kanzel aus an dem Alten Kritik übte, seine Reformideen in die Reihen seiner Zuhörer warf. Da fand er bei der allzeit für das Neue begeisterten Jugend freudige Zustimmung. Aus dieser nachhaltenden durch die Philosophie der Zeit genährten Reformbegeisterung ist es zu erklären, daß die ersten literarischen Werke Grasers so scharf über den bestehenden Religionsunterricht urteilten. Diese kritische Ader behielt Graser übrigens zeitlebens bei. Sie hat ihm, wie seinem einstigen Lehrer später viel Kampf und Streit vor allem mit katholischen Geistlichen eingetragen.

[1]) *Franz Ludwigs Schreiben an Oberthür vom 27. 10. 1880, Stölzle a. a. O.*

In der Theologie insbesondere bemerkt man bei beiden eine stärkere Betonung der Moral mit Hintansetzung der eigentlichen Dogmatik. „Oberthürs Geistessichtung ist bestimmt durch die Ideen der Zeit in die seine Erziehung und seine Haupttätigkeit fällt, der Zeit der Aufklärung. Humanität ist darum gleichsam die oberste Richtschnur seines Lebens geworden; Freiheit, zum Teil auch solche eines falschen Begriffs und weit übertrieben, war seine Losung".[1]) Auch sein religiöses Leben und seine Lehren über die Religion sind von der Idee der Humanität beherrscht, sodaß man bei ihm, in dem man seiner Stellung nach einen Vertreter der Theorie in erster Linie vermuten sollte, eine gewisse Mißachtung der theoretischen Vehre beobachten muß. Humanität ist ihm schlechthin dasselbe wie Religion.[2])

Ja man könnte noch weitergehen und manche verwandte geistige Züge bei beiden finden, wie ein starkentwickeltes Selbstgefühl, eine gewisse künstlerische Veranlagung. Doch das würde zu einem falschen Werturteil über Graser und seine Bedeutung führen. Er ist weit mehr als etwa bloß der Schüler seines Lehrers, ein selbständiger Kopf, scharfsinniger, spekulativer Denker, vielmehr Philosoph als Philanthrop, tiefer und bestimmter in seinen Anschauungen, der von sich sagen konnte: ich habe im strengen Sinn nie einem System gehuldigt. Ich Ich habe jedes studiert, aber keines mit dem mühsamen und an Worte und Perioden anklebenden Nachdenken um gleichsam nichts zu verlieren, sondern alles in sich zu saugen, was der Fall ist bei so vielen, die aber auch dann nichts als -isten und -aner werden."[3]) Ja von seinem ersten Werk getraute er sich zu sagen: „übrigens habe ich für den gelehrten Beurteiler noch folgendes zu erinnern. Alles, was er in meinem Buche liest, ist im strengen Sinn genommen, mein Eigentum. Ich habe wissentliche von niemand etwas erborgt".[4])

4. Seine spätere geistige Wesensart

Einige Jahre nach seiner Priesterweihe i. J. 1790 blieb Graser noch in Würzburg als Präfekt am adeligen Erziehungsinstitut Julianeum. Damit hatte er das pädagogische Gebiet betreten und den Erzieherberuf als Lebensinhalt erwählt. Dieser bestimmte fortan seine späteren Schicksale. Bis zu seinem Le-

[1]) *Faulhaber Ludwig: Oberthür als Pädagog. Würzb. Diss. 1920. S. 12.*

[2]) *ebenda S. 13.* [3]) *2. Prüfung S. LXII.*

[4]) *Graser: Vorrede zur 1. Prüfung S. XXII.*

bensende blieb er ihm treu. Anfangs noch im geistlicher Erziehungsberuf tätig, löste er später die Verbindung mit der Theologie vollständig und widmete seine Kräfte allein der Pädagogik. Aber nicht bloß äußere Anlässe führten ihn aus dem Kreis der Theologie, sondern auch die Richtung einer inneren Entwicklung, deren bestimmende Kraft die Philosophie bildete. „Die einmal betretene Bahn führte mich in das Gebiet der Philosophie und die neuen Entdekkungen innerhalb dieser Sphäre fesselten meine ganze Aufmerksamkeit. Um mir auch hier Licht und Beruhigung zu verschaffen, machte ich mehrere Jahre dieses Studium zum eigentlichen und beinahe ausschließeneden Geschäfte. So wurde mir alles Theologische wenigstens insoweit fremd, daß ich es nicht mehr als das meinige ansah und ich konnte nun umsoleichter unparteiische Betrachtungen über alles anstellen, was darauf Bezug hat".[1])

Philosophische Studien begleiteten ihn während seines ganzen folgenden Lebens. In den „Beobachtungen und Vorschlägen"[2]) sagt er, daß er die späten Nacht- oder frühen Morgenstunden dazu nehmen mußte „da seine übrige Zeit von den erzieherischen Aufgaben voll in Anspruch genommen sei." Damals weilte er noch in Salzburg als Präfekt und später 2. Direktor der Pagenanstalt. Eine zeitlang schien es, als ob er durch seine Brufung zum Professor der Pädagogik an der Universität Landshut 1804 seine Kraft ganz der Wissenschaft widmen konnte, da wurde diese Möglichkeit durch seine Bestellung als Kreisschulrat des Obermainkreises in Bamberg und von 1811 an in Bayreuth vereitelt. Doch zeigt die reiche, literarisch-, philosophisch-pädagogische Tätigkeit, wie sehr es ihn drängte seine Lebensarbeit philosophisch zu begründen und andere dazu anzuleiten. Auch als leitendem Schulbeamten genügte es ihm nicht in ernster Pflichterfüllung und unablässigem Wirken lediglich seines Amtes zu walten; immer wieder strebte er von der äußeren und äußerlichen Arbeit zur Tiefe des Innern, von den wandelbaren Zeitereignissen zum Bleibenden, Wandellosen. Er fühlte die Tiefe der Probleme, erkannte die philosophischen Bewegungen seiner Zeit, durchdachte sie, verarbeitete sie zu eigenen Anschauungen, die wir im folgenden kennenlerenen wollen. Gewiß gelang ihm dies erst in der Reife seines Geistes. Anfangs waren

---

[1]) *Graser: 1. Prüfung S. XII.*

[2]) *Graser: Beobachtungen und Vorschläge über Erziehung und Schulen in Briefen an einen Beamten auf dem Lande. Salzburg 1804. 1. Bändchen S. 12, ebenso Ausführl. Beleuchtung der Ideen. Ausführliche Beleuchtung der Ideen und Grundsätze der Prüfung Salzburg 1803. S. 148.*

es noch die großen Führer und Denker der Philosophie dieser Zeit, aus deren Ideenfülle er reiche Anregung schöpfte. Allmählich erst machte er sich von ihnen bis zu einem gewissen Grade los und stellte sich auf eigene Füße. Aber trotzdem oder vielmehr gerade deswegen ist es der Mühe wert ihm in seinem allmählichen Ringen und Reifen zu folgen.

1. Teil

Die Periode der kritischen Analyse Graser und Kant — Fichte

1. Grasers Verhältnis zur zeitgenössischen Philosophie überhaupt

Durch die Aufhebung des Jesuitenordens war die scholastische Tradition an den katholischen Universitäten abgebrochen. An ihre Stelle traten zunächst Systeme Leibniz-Wolffischer Prägung, meist von Benediktinergelehrten vorgetragen. Aber sie waren nur die Vorläufer für Kant und die idealistische Philosophie, deren Eindringen durch die Aufklärung der Boden bereitet war. „Denken Sie sich nämlich den Zustand unserer Philosophie. Die kritische ist die herrschende".[1]) Bis zu welchem Grad Graser von den Gedanken dieser Philosophie erfüllt war, zeugen schon seine ersten Schriften; sein „Jugendwerk" „Die Prüfung des kathol. praktischen Religionsunterrichtes", das ohne seinen Namen mit dem Motto: omnia probate, bonum tenete, in Leipzig 1800 bei Heinrich Gräff erschien, ferner sein „moralisches Handbuch für Studierende" 1. und 2. Teil Salzburg 1801, ein Erbauungs- und Gebetbuch für Studierende, das mit Gutheißung des Hochfürstlichen Konsistoriums von Salzburg erschien und später noch öfters aufgelegt wurde und zwar in Bamberg 1832, später unter dem Titel „Stunden der Andacht für Studierende zur Erregung und Übung des wahren Sinnes für Religion und Kirchenthum" Bamberg 1837, ebenfalls mit Approbation und Empfehlung des erzbischöflichen Ordinariats Bamberg. Denselben Geist atmet die „Ausführliche Beleuchtung der Ideen und Grundsätze der Prüfung des katholischen praktischen Religionsunterrichtes" Salzburg 1803 und das erste Bändchen der „Beobachtungen und Vorschläge über

[1]) *Graser*: *Beobachtungen und Vorschläge, 1. Bdch. S. 71.*

Erziehung und Schule in Briefen an einen Beamten auf dem Lande". Salzburg 1804.

Graser hat aber auch den Standpunkt, den er eingenommen hatte, deutlich gekennzeichnet. Es war ja die Zeit, wo durch Reuß „Königsberg i. Pr. und Würzburg in Franken vereinigt durch die Philosophie"[1]) ein Ruhmestitel der begeisterten Studenten waren. Noch im Alter erinnert er sich dieser jugendlichen Schwärmerei. „Im jüngeren Klerus, besonders am Rhein und Main herrschte damals ein vortrefflicher wissenschaftlicher Geist, ein wahrer Heißhunger nach Kenntnis und Aufklärung und darum auch ein wahrhaft rastloses Studium. Der Geist der Kritik gesellte sich aber auch bald zu diesem in seiner Tendenz noch zu wenig bestimmten Geiste und erhielt nun mit einmal einen besonderen Schwung durch das Eindringen der Kantischen Philosophie in die kathol. Lehranstalten."[2])

Vor allem waren es natürlich seiner erzieherischen Tätigkeit entsprechend die Probleme der Moral, die ihn beschäftigten. Allerlei Pläne hatte er im Sinn. „Der Kantische Imperativ der praktischen Vernunft ließ mir immer etwas zu wünschen übrig, nämlich eine Deduktion, wenn er doch ein Satz sein sein sollte, der keines Beweises fähig wäre."[3]) Damals machte er den Versuch, die kritische Moral mit der evangelischen zu vereinigen.[4]) Ja ein ganzes System einer christlichen Moral will er herausgeben, weil seine Überzeugung von der innigsten Übereinkunft derselben, mit den Forderungen des Evangeliums täglich wächst.[5]) Da will er notwendig auf die neuesten Aufschlüsse des Kantianismus und Fichteismus Rücksicht nehmen, um seine Lehre vor den Vorwürfen einer unsicheren Theosophie zu bewahren.[6])

Als dann die idealistische Philosophie mit Fichte fortschritt, da folgte er ihr mit seinen Studien. „Ich ahnte selbst ein Höheres, als die Kantische Denkformenlehre und die reine Apperzeption der Anschauung im theoretischen Vernunftvermögen und etwas Höheres als den kategorischen Imperativ im praktischen."[7]) Er studiert diese Schriften mit umso größerem Eifer und Interesse, als er „einmal zu seiner Freude wahrnahm, daß die darauf ausgehen, das noch aufzustellen, was nach Reinholds Sprache den Wissenschaften noch not ist".[8]) Neue Pläne und nicht geringe quellen in ihm auf. „Zwei meiner Freunde, selbst wichtige Schriftsteller, müssen sich hierbei

[1]) *Kuno Fischer: a. a. O. Bd. VI.*

[2]) *Graser: die Erhebung des geistl. Standes zur Würde und Wirksamkeit. S. 71.*

[3]) *1. Prüfung S. XVII.* [4]) *ebenda.* [5]) *ebenda S. XX.*

[6]) *ebenda S. XXI.* [7]) *2. Prüfung S. XLIII.* [8]) *1. Prüfung S. XIX.*

wohl erinnern von mir öfter das Vorhaben vernommen zu haben, eine Wissenlehre zu schreiben, die über die Wissenschaftslehre stünde. Nur meine zu beschwerliche Lage des Amtes verzögerte die Ausführung meines Vorhabens." (ebenda.) Zwar hat er diesen Plan nie verwirklicht, aber manche Gedanken hierüber finden sich in seiner ersten „Prüfung".

Trotz seiner Verehrung für die großen Denker ist Graser keineswegs ein bloßer Nachbeter oder gar „Vertrödler" wie einer seiner erbittertsten Gegner ihn nannte. Seine Art und Weise fremde Denker zu studieren zeichnet er mit den Worten: „Es war mir vorzüglich darum zu tun, nur die Hauptideen und das Eigene dieser Ideen aufzufassen, um darnach im allgemeinen philosophieren zu können."[1]) Er freut sich von einem Rezensenten seiner „Prüfung" ein „ungefesselter Denker" genannt zu werden ungeachtet man ihm die Kantische Schule anmerkte. Er vertritt seinen eigenen Standpunkt auch den großen Meistern gegenüber, vermag nicht an die Unfehlbarkeit Fichtes glauben — so wenig als er dieselbe bei Kant annahm. Ja. er schreibt, ich gestehe es freimütig (oder kühn muß ich in Hinsicht auf Fichtes stürmischen Trotz sagen), daß ich in manchen (prakt.) Lehren ihm entgegen bin, wie ich es auch zu seiner Zeit angeben und verteidigen werde.[2])

Damit hat Graser deutlich genug seine Übereinstimmung mit den Idealismus gekennzeichnet. „Im Grunde hält er es mit dem kritischen Idealismus."[3]) Das wird freilich in späteren Jahren gründlich anders. Aber jetzt folgt er noch mit vielen anderen katholischen Gelehrten dem Zug der Zeit. Auch Kant gegenüber nimmt er in späteren Jahren eine kühlere und reservierte Stellung ein, besonders als das religöse Problem ihn stärker beschäftigte. „Die Kantische Philosophie hat unsterbliche Verdienste um die Wissenschaft überhaupt, aber für die Religion hat sie auch (wider die Intention des edlen Stifters) unleugbaren Schaden gestiftet.[4]) Vor allem hat ihm Schellings Spekulation dazu geführt.

Wenn wir nun zur Darstellung seiner philosophischen Anschauungen übergehen, so müssen wir zuerst die Methode seines Denkens beleuchten; denn schon hierin zeigt sich die Wesensart seines Geistes klar und bestimmt in dieser Periode seiner Entwicklung. Zugleich wird hier auch deutlich, daß Graser nicht blos ethisch, sondern auch theoretisch größten Teils in der idealistischen Philosophie wurzelt.

---

[1]) *2. Prüfung S. XLII.* [2]) *1. Prüfung S. XIX.* [3]) *ebenda*
[4]) *Graser: die Erhebung des geistlichen Standes usw. S. 73.*

3. Methodische und erkenntnistheoretische Grundlinien

Kam es dem bisherigen Scholastiker darauf an eine fertigegebene Welt auf dem Wege eines rein logischen Prozesses mittels Abstraktion sich begrifflich zu eigen zu machen, so hatte er nun gelernt, Sinnes- und Geisteswelt in einem tieferen Grund von vorneherein verknüpft zu sehen. Diese neue transzendentale Logik geht nicht mehr von der Ferne in die Nähe, von einem Außen in ein Innen mittels Syllogismus und Urteil, sondern vom Innern zur Tiefe eines neuentdeckten gemeinsamen Grundes. Die Erkenntnis durch den Syllogismus sagt Graser, ist eine mangelhafte Erkenntnis, in der Regel aber gar keine. Durch keinen Syllogismus wird die Erkenntnis erweitet, sondern die dunkle Erkenntnis blos deutlich dargestellt, aber nicht eine neue erworben. Daher genügt sie auch nicht, kann nicht zur Entdekkung der materiellen Wahrheit selbst, sondern nur zur Mitteilung und Verdeutlichung derselben gebraucht werden.[1]) Wenn Graser hier von einer materiellen Wahrheit spricht, so zeigt er auch, wie er das meint. Das Objektive und Reale der Urteile (die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit d. V.) beruht auf einen Grund, der außer den Grenzen der Logik zu suchen ist, der nach der Beschaffenheit der Gegenstände teils in der Vernunft, teils in der Erfahrung liegt.[2])

An einer anderen Stelle[3]) spricht er von dem unmittelbaren Auffassungen der uns umgebenden Erscheinungen als einer Wirkung der Sinne aber in denselben Atemzuge von den äußeren Gegenständen. Ähnlich fügt er ein andermal[4]), wo er von der Erkenntnis der nächsten Objekte handelt zur Beleuchtung seiner Distanz von einer realistischen Objektslehre in Parantheses bei „nach dem Realismus in der Schulsprache". Im besonderen scheidet Graser nicht eine apriorische Ordnung des Verstandes von einer durch sinnliche Anschauung erfaßten Welt, aber es geht doch schon aus diesen wenigen Bemerkungen hervor, wie sehr er im Grunde auf seiten der Kantischen Erkenntnislehre steht und wie tief die Kritik der reinen Vernunft auf ihn gewirkt hat. Begreiflich ist es allerdings, daß er in einem pädagogisch methodischen Werk die idealistische Erkenntnistheorie nicht ausführlicher verwerten wollte und konnte. Später[5]) versucht er eine eigene Erkenntnistheorie aufzustellen oder vielmehr nur „den Gang der Er-

---

[1]) *Graser: die Elementarschule fürs Leben in ihrer Grundlage = Elementarschule I. Bd., 2. Aufl., S. 159 Anm*

[2]) *ebenda S. 160.* [3]) *ebenda S. 152 Anm.*

[4]) *Beob. u. Vorschl., 2. Bdch. S. 131.*

[5]) *Beob. u. Vorschl., 2. Bdch,, S. 184.*

kenntnis darzustellen", doch geschieht das schon im Schellingschen Geiste. Wenn nun Graser den früheren syllogistischen Weg aufgibt, so fragt es sich wie er jetzt den menschlichen Geist zur Erkenntnis einer Wahrheit kommen läßt. Er sagt es uns auch mit dem Hinweis auf Fichte. „Daher verfiel ich nach langem Hin- und Hersinnen auf die Methode, die mir schon gemäß dem Geist der Fichteischen Philosophieart stets wert ist, nämlich aus einem aufgestellten Prinzip ohne Hinblick auf die Erfahrung mit fortschreitender Deduktion eine Folgerung nach der anderen zu ziehen, bis die letzte als Satz dem ersten Prinzip als solchen die Hand reicht."[1]) Allerdings spricht hier Graser nicht von erkenntnismäßigen Dingen, sondern von pädagogischen. Er will zeigen, welche große Nachteile „das Prinzip der Zucht" in der Erziehung hat. Aber es ist doch nicht gut denkbar, daß er auf rein philosophischen Gebiet andere Wege gegangen sei wie auf dem pädagogischen.

Wenn unser Philosoph von der ihm werten Methode der Ableitung aus einem aufgestellten Prinzip spricht, so will das nicht heißen, daß er etwa in dem strengen Schritt von Thesis, Antithesis und Synthese vorgegangen sei. Vielmehr wahrt er sich auch hier eine gewisse Freiheit und Selbständigkeit. Aber es bekundet sich doch darin ein tiefes, spekulatives Bedürfnis seines Wesens, ein Streben nach systembildender Einheitlichkeit, das sich nicht begnügt blos Kritik zu üben. Gerade dieses Zurückgehen auf ein oberstes Prinzip betrachtet er als Kennzeichen echter Wissenschaftlichkeit und wissenschaftlicher Behandlung einer Disziplin z. B. der Pädagogik. Das ist ihr Vorzug von der Empirie, der rohen Erfahrung des Experimentierens und handwerksmäßigen Probierens. Auf diesem Deduktionsweg gewinnt er seine obersten Grundsätze in der Pädagogik. Zum Verhängnis wird ihm allerdings diese Methode in seiner „Prüfung", wo er bei der Darstellung der bisherigen Unterrichtsmethode im Religionsunterricht die streng sachliche, ins Einzelne gehende Untersuchung zugunsten einer prinzipiellen Verallgemeinerung zurücksetzt. Er hat es bei ruhiger Überlegung und in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern selbst eingesehen und in der „Beleuchtung" bedauert. „Die kategorische Behauptung aber: der bisherige praktische Religionsunterricht war oder ist so beschaffen, wird hier ebenso kategorisch von dem Verfasser der „Prüfung" zurückgenommen. Die kritische Philosophie lehrt, es kann nichts von der Erfahrung als allgemein behauptet

[1]) *Beob. u. Vorschl., 1. Bdch. S. 88.*

werden, wenn nicht alle Data aufgezählt sind".[1]) Zeigt sich hier noch eine gewisse Unsicherheit in der Handhabung der Methode, so kommt dies Verfahren in der späteren Periode zur höchsten Entfaltung.

Wie die methodischen und erkenntnistheoretischen Grundlinien seines Geistes, so können auch die anthropologisch-psychologischen Grundbegriffe ihre Herkunft von der Philosophie der Zeit nicht verleugnen.

3. Psychologische Grundbegriffe

Sinnlichkeit und Vernunft. Im Mittelpunkt des Graserschen Denkens steht jetzt der Mensch. Die sinnlich-logische Struktur seines Wesens ist der Ausgangspunkt aller Untersuchungen. Sinnlichkeit, Vernünftigkeit und Freiheit, das ist die psychologische Dreiheit des Menschen. Nach der Psychologie dieser Zeit werden sie als Vermögen eines einheitlichen Prinzips gedacht. Die Seele ist ausgerüstet mit Denk- und höherem Begehrungsvermögen und Freiheit bei dem Begehrungsvermögen.

Sinnlichkeit d. h. die Gesamtheit aller Funktionen der menschlichen Natur zu empfinden und wahrzunehmen gilt als Trägerin von Trieben, Begierden, Affekten, die nach Befriedigung streben. Vernunft ist der zweite konstituierende Bestandteil des Menschen. Das Vertrauen auf ihre Kraft ist unerschüttert. Sie ist letzte Instanz in der Erkenntnis der Welt und der Überwelt. Kein irrationaler Faktor spielt dabei eine Rolle. Welt und Leben sind rational vollständig begreifbar. Vernunft ist der große Vorzug des Menschen, die Bürgschaft seiner Würde vor den übrigen Geschöpfen der Welt. Sie ist Norm alles Denkens und sittlichen Handelns in der Kantischen praktischen Vernunft.

Trieb und Freiheit Freiheit wird als dritte Grundeigenschaft des Menschen vorausgesetzt. Sie ist aber nicht mehr blos ein Postulat der Vernunft, sie hat eine psychologische Wurzel. Freiheit äußert sich schon ebenso gut in den Winken des Kindes als in den Forderungen des Erwachsenen Der Mensch, der keine Freiheit hat (ein totaler Sklave) ist ein Unding; aber auch der ist es im moralischen

[1]) *Ausführliche Beleuchtung der Ideen und Grundsätze S. 88.*

Sinn, der seine Freiheit nicht zu gebrauchen weiß.[1]) Die Freiheit wurzelt also im Begehrungsvermögen. Sie ist zunächst ein richtungsloser Trieb, der erst durch die Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen Richtung und Stärke erhält. Im ersteren Fall zeigt er sich als Verlangen nach Besitz und Genuß, im letzteren Fall äußert er sich als ein Dawiderstreben.[2]) Die Vorstellung ruft eine Empfindung hervor und verstärkt den Trieb. Er ist besonders stark im Kinde, das noch keiner deutlichen Vorstellungen empfänglich ist und durch Gefühle geleitet wird und geleitet werden muß. Im heranwachsenden Menschen jedoch müssen sie ersetzt werden durch die Vorstellungen von Recht und Unrecht, Gut und Bös; denn darauf kommt es an, den Freiheitstrieb zu beherrschen, was von dem Maß der Übung mitabhängig ist.[3]) Denn im Menschen liegt ein strenges Gesetz ein guter Mensch zu werden und nur dann wird er recht und gut handeln, wenn er sich des allgemeinen Beifalls guter Menschen schmeicheln kann.[4])

Sein und Sollen sind also nicht streng geschieden; das Sein bildet Ausgangspunkt und geht über das Sollen zu einer höheren Wirklichkeit in der Erziehung zur Charakterbildung. Welt und Wirklichkeit werden nicht aus einem geistigen Prinzip heraus entwickelt. Sie sind im Menschen vorhanden und mit dem Menschen gegeben. Natur hat nicht bloß Zweckcharakter für das handelnde Ich, sondern auch eigenes berechtigtes Dasein im Menschen. Insoweit trennt sich Graser hier von Fichte und betont im Gegensatz zu ihm das natürliche Sein und Sosein. Auch hier haben die Bedürfnisse der Pädagogik, besonders der Elementarerziehung die Strenge des theoretischen Standpunktes gemildert. Doch sind wir damit schon an die Behandlung der ethischen Probleme herangeführt worden, die den Erzieher Graser naturgemäß mehr interessieren müssen, als die rein theoretischen.

4. Ethische Maßstäbe

Ziel und Bedingungen des sittlichen Handelns. Vernunft und Sinnlichkeit sind die Grundeigenschaften des Menschen. Aber zwischen beiden scheint sich ein Widerspruch auszubilden. Sinnlichkeit strebt nach Genuß und Eigennutz, zieht den Menschen zur Tierheit herab. Vernunft will herrschen, das in ihr liegende Gesetz der Pflicht

[1]) *Beob. u. Vorschl., 1. Bdch., S. 20.* [2]) *ebenda.* [3]) *a. a. O. S. 22.*

[4]) *Moralisches Handbuch, Salzburg 1801, 1. Teil, S. 83.*

wirklichen, ein menschenwürdiges Zusammenleben mit anderen ermöglichen, die Würde des Menschen wahren. Darum ist das Ziel des Menschen Harmonie in sich zu schaffen. Das Ideal eines Menschen ist die mit Freiheit durchaus harmonisch wirkende Natur oder mit anderen Worten, der ist in Wahrheit der beste Mensch, in welchem alle Triebe unter der Herrschaft der Vernunft stehen.[1]) Diese Harmonie nennt Graser Sittlichkeit. „Diese durch die Vernunft erkannte und mit Freiheit erstrebte Harmonie ist Sittlichkeit". Die Sittlichkeit setzen wir in das Bestreben Sinnlichkeit mit Vernunft in Harmonie zu bringen.[2]) Sittlichkeit ist die durch Freiheit bestehenden Einheit der zwei menschlichen Naturbestandteile.[3]) Das schließt nicht aus, daß dadurch der Mensch auch glückselig werde; aber jene erste Forderung ist Voraussetzung für diese zweite Möglichkeit. Der Mensch als ein sinnlich-vernünftiges Wesen hat zu seiner Hauptbestimmung Sittlichkeit und Glückseligkeit durch sie. Diese Problemstellung liegt eine n großen Teil Grasers Kritik am damaligen kathol. Religionsunterricht zugrunde. In langen ermüdenden Ausführungen wendet er sich hier gegen das eudämonistische Prinzip und wird nicht müde die schlimmen Folgen der Glückseligkeitslehre der Aufklärungszeit zu schildern. Ihm als Kantjünger ist Sittlichkeit unerläßliche Voraussetzung hiefür. Ziel und Weg. Auch trägt nach ihm Glückseligkeit nicht individualistischen Charakter, sie ist vielmehr und hier kommt wieder Fichte zu Wort, eine Hinaufbildung der ganzen Menschheit.[4]) Das Urbild dieser Menschheit liegt in der Unendlichkeit.

Die vollkommene Erreichung dieses Lebenszieles fordert nach Graser, daß der Mensch mit Freiheit und Selbstbestimmung es erstrebe. Das ist eine der nachdrücklichsten Forderungen, die Graser erhebt. Durch sein ganzes Schaffen hindurch zieht sich dieser Grundsatz, den er noch in seinen letzten Werken, wo er sich schon von den Ideen dieser rein ethischen Periode entfernt hat, nicht aufgegeben hat. Mit einer aus dem Geist der freiheitliebenden Zeit geborenen und aus Fichtes Schriften geschöpften Kraft macht er sich ihn zur dauernden Überzeugung. In immer neuen Wendungen kehrt diese Forderung wieder. Der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Tiere, daß er sich selbst zu bestimmen vermag. Der Mensch, welcher sich durchaus selbst bestimmt, d. h. weder durch äußere Eindrücke noch durch innere Antriebe früher bestimmt wird als er mit freier Überlegung und Einsicht sich selbst bestimmt hat,

[1]) *Beob. u. Vorschl., 1. Bdch., S. 159.* [2]) *1. Prüfung S. 397* [3]) *ebenda S. 463.*

[4]) *Beob. u. Vorschl., 1. Bdch., S. 70 und 52.*

würde Mensch im wahrsten erhabensten Sinne sein. Selbständig wäre sein Prädikat, Selbständigkeit ist also das Ideal der Menschheit, das jeder zu realisieren trachten muß.[1])

Aus diesem Hochziel leitet Graser auch die Möglichkeit dazu ab. Der Mensch soll, also muß er auch können d. h. müssen in ihm auch die Voraussetzungen und Bedingungen vorhanden sein. Wenn Selbständigkeit das Ziel ist, wonach gerungen wird, so werden zweierlei Kräfte in den Menschen vorausgesetzt: erstens die Möglichkeit an und für sich selbst zu bestimmen, zweitens die Einsicht von dem, wie man sich bestimmen soll.

Man heißt das erste Vermögen Freiheit, das zweite Vernunft obgleich eines das andere in sich einschließt und beide nur eines sind.[2]) Allerdings sieht auch Graser, daß dieses Ziel dem Menschen zwar gegeben aber auch aufgegeben ist. Es ist eine Höhe, zu der der Mensch erst allmählich gelangt oder besser — und hier kommt der Pädagog in seiner schönsten Bedeutung zum Vorschein — zu der die Erziehung führen soll. Selbständig geboren wird kein Mensch. Er kann und soll es nur stufenweise durch Selbststreben werden. Wir müssen uns in dem neugeborenen Menschen das Vermögen dies werden zu können auf dem untersten Grad denken; die stufenweise Entwicklung oder verstärkte Äußerung derselben wird eben darum an und für sich von statten gehen. Die Forderung der Vernunft ist aber, daß die Entwicklung der menschlichen Kräfte als das Streben derselben zum Ziel so schnell als möglich vor sich gehe.[3]) Das muß die Erziehung besorgen. Freiheit also erscheint hier wie ein Urtrieb, der sich selbst entwickelt und nur einer Leitung und Beförderung bedarf.

Ethischer Spiritualismus. Es sind Elemente aus Fichtes ethischem Idealismus seiner praktischen Wissenschaftslehre, die hier Graser verwendet und mit solcher Kantischen Philosophie zusammenfügt. Er nennt dieses System wenn man es als solches bezeichnen will, nicht Idealismus, auch nicht Rationalismus, sondern Spiritualismus. Mit erkenntnistheoretischen Prinzipien eines Leibniz oder Berkeley hat er nichts zu tun. Zwar versucht Graser ihm noch einen metaphysischen Inhalt zu geben, doch bleibt er dabei in allgemeinen Behauptungen stecken. Was soll es heißen, wenn er folgende Umschreibung gibt: unter Spiritualis wird das Wesen eines Geistes verstanden; das Wesen eines Geistes setzen wir gewöhnlich in Den-

---

[1]) *Beob. u. Vorschl., 1. Bdch., S. 16.* [2]) *ebenda S. 18, 19.* [3]) *ebenda S. 16.*

ken und Wollen, jenes in Begriffen, Urteilen, Schlüssen, dieses in Begehren eines Objektes. Beide Haupteigenschaften, die wir Denk- und Begehrungsvermögen nennen, sind wieder nach Regeln und Grundsätzen bestimmt, die in der Natur des Geistes selbstliegen.[1]) Viel stärker und viel mehr ist der rationalistisch-ethische Grundcharakter seines Spiritualismus ausgeprägt d. h. die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft ist ausschließlich Ergebnis vernünftiger Erwägungen und Überlegungen. „Bei der Sittlichkeit ist nur der höhere Mensch unter dem Namen Geist beschäftigt oder der Mensch muß, wenn er sittlich sein will, stets denken und wollen; seine Handlungen aber müssen nur die Folgen von beiden sein."[2]) Gewonnen hat er diese Ausprägung einer rationalistischen Ethik als Kontrastbegriff zum „Mechanismus", den er definiert als „die Summe gewisser Bewegungen, die in einer Maschine von einer auswärtigen Kraft veranlaßt nach einem bestimmten Gesetz vor sich gehen".[3]) Im übertragenen Sinn findet er ihn auch im Menschlichen besonders im religiösem Leben als Inbegriff unwillkürlicher, gedankenloser, gewohnheitsmäßiger Bewegungen und Verrichtungen.

Auch religiös ist dieser Spiritualismus charakterisiert und müßte consequent zu einer autonomen Ethik führen, die ihr Verpflichtungsgrund nicht mehr aus dem Gottesbegriff schöpft ,sondern allein aus der sich selbst bestimmenden natürlichen Vernunft, die dem sittlichen Handeln des Menschen als alleiniges Ziel und oberstes Motiv eine sittliche Weltordnung zugrunde legt. Fichte ist diesen Weg folgerichtig gegangen. Graser geht nicht soweit. Er ist im Gegenteil davon überzeugt, daß sich ethische Autonomie und christliche Moral vereinigen lassen. Er will dies in einem System nach seinem eigenen Plan zeigen, weil seine „Überzeugung von der innigsten Übereinkunft derselben mit den Forderungen der Vernunft täglich wächst".[4]) Damit stimmt er mit Fichte bis zu einem gewissen Grad überein, doch will er auf einem anderen Weg dazu gelangen. „Will Fichte durch seine freilich sonderbaren und darum ausfallenden Äußerungen nur reine Religion befördern, so habe ich mit ihm sicher einen Zweck. Allein ich werde nie seiner Weise folgen, wie er zu dem aufgesteckten Ziel führen will.[4]) Während Fichte durch „einen Sprung zu wahrer Tugend, reiner Religion und Volksbildung führen möchte, wählt er den Weg „einer stufenweisen Annäherung", leistet auch dadurch einen wichtigen Dienst, nämlich dem Spiri-

[1]) *1. Prüfung S. 396.* [2]) *ebenda S. 398.* [3]) *ebenda S. 399.* [4]) *Vorrede zur 1. Prüfung S. XX.* [4]) *ebenda.*

tualismus in der Religion einen Weg zu bereiten. Deshalb hat er vor das System einer christlichen Moral nach eigenem Plan zu entwerfen. Und zwar will er dabei bis auf die letzten praktischen Vernunfterkenntnisse zurückgehen und dabei auch der Sinnlichkeit als einen Bestandteil des Menschen eine Stelle anweisen und ihr eine andere Erklärung im Geiste der Wissenschaftslehre geben.[1])

Hier ist, wie schon oben einmal zu Tage trat, ein für Grasers Auffassung der Natur und des Menschen bedeutsamer Unterschied von Fichte ersichtlich, bei dem ihm die Behandlung der Natur zu wenig betont zu sein schien. Zwar hat er sein System der Ethik nie geliefert, doch sind die Grundlinien in der „Prüfung" sichtbar, ja sie ist ganz darauf aufgebaut: stärkere Beachtung der leiblich-geistigen Natur des Menschen und deshalb nicht bloß Vernunft- sondern Naturgemäßheit der Ethik. Das scheint ein Widerspruch mit den obengenannten Forderungen des Spiritualismus zu sein, doch zeigt es deutlich wie dieser Spiritualismus cum grano salis verstanden werden muß.

Deutlicher wird das noch im weiteren Verlauf wenn Graser daran geht einen obersten Grundsatz für seinen Spiritualismus aufzustellen und ihn abzuleiten.

Deduktion des Hauptprinzips. Ausgangspunkt ist dabei die Natur des Menschen. So lautet die erste Regel: Handle Deiner Natur gemäß oder was mit der Natur übereinstimmt muß geschehen und zwar durch den Menschen, wenn es von ihm abhängt. Denn ist die Natur nicht in Übereinstimmung mit sich, so hört die auf das zu sein, was sie ist.[2]) Besser hätte Graser formuliert: Bringe Deine beiden Naturbestandteile in Übereinstimmung! Die Erfüllung dieser Forderung kann nur geschehen gemäß einem „in der Vernunft liegenden Ideal", den vollkommenen Menschen. Einem solchen Ideal aber spendet die Vernunft und Sinnlichkeit Beifall. Jener Beifall der Vernunft heißt Achtung, dieser Liebe. So ergibt sich die weitere Forderung achte und liebe den vollkommenen Menschen über alles! Da dieses Gesetz aber nie einen Gegenstand der Erfüllung findet, als Ziel der Vollkommenheit in unendlicher Ferne liegt, so entsteht die Forderung unablässig danach zu streben. Sie wird zu einem Naturgesetz: denn das Ideal, das die Vernunft sich vorstellt, ist nicht dieser oder jener Mensch, sondern der Mensch im allgemeinen, das menschliche Wesen

---

[1]) *ebenda S. XXI.* [2]) *1. Prüfung S. 138.*

die Idee der vollkommenen Menschennatur. Die Liebe mu ßalso in Beziehung auf jeden gleich sein. Darum lautet die dritte Forderung: Liebe den Nächsten wie Dich selbst oder liebe ihn gleich in Dir, wie außer Dir.[1]) Der Deduktionsgang wurde hier ausführlicher dargestellt, um ein Bild der Denkweise Grasers zu geben und zu zeigen, wie er mit den Elementen einer gegebenen Philosophie eigene Gedankenreihen aufstellt.

Damit kennen wir nun die Prinzipien und Massläbe unseres Philosophen deren Anwendung zunächst auf rechtsphilosophischem Gebiet bedeutungsvoll wird.

Recht und Sittlichkeit. Das Recht ist keineswegs wie die katholische Moralphilosophie lehrt, ein wesentlicher Teil der sittlichen Ordnung. Naturrecht und Moral werden streng geschieden. „Naturrecht ist eine Sammlung strenger Regeln, von deren Beobachtung sich der Mensch keineswegs lossprechen kann, weil jeder andere Mensch seine Handlung so wie sie erscheint, in Anspruch nehmen kann."[2]) Moral ist eine Idee, welcher der Mensch entsprechen sollte. Beim Recht sind die Fälle objektiv bestimmt durch Regeln und jede Verletzung eines derselben ist öffentliche Mißachtung der Rechte anderer; denn da der Mensch in Bezug auf andere nach dem Naturrecht Weltbürger ist, ist die Verletzung eines der Gesetze zugleich auch Kränkung und Beleidigung der gesamten Rechtsordnung und heischt Genugtuung. In der Moral können nicht alle Fälle objektiv durch Regeln bestimmt sein, sondern jedem Menschen schwebt nur ein Ideal vor, das er realisieren soll. Im Naturrecht kommt es auf die Handlung, in der Moral auf die innere Stimmung, auf das wie der Verrichtungen an. Insoweit ist Moral subjektiv. Im Naturrecht herrscht strengste Verbindlichkeit mit Rücksicht auf die Gesetzgebung im Gebiet der Moral Freiheit.

Dort gibt es Verletzungen des Rechtes und jede Verletzung ist öffentliche Beschimpfung der Gesetzgebung und fordert Strafe um das aufgehobene Gleichgewicht der Rechte wieder herzustellen. Hier gibt es nur die Idee der vollkommenen Menschheit und das Streben nach Verwirklichung. Darum gilt beim Recht, du mußt, in der Moral, du sollst. Der Mensch nach dem Naturrecht ist ein rechtschaffener Mann, der Mensch nach der Moral ein guter Mann. Rechtschaffenheit hat kein Verdienst, denn sein Handeln muß sein, der Nichtrechtschaffene hat Strafe

[1]) *1. Prüfung S. 145.* [2]) *ebenda S. 452.*

zu fürchten. Das Maß der Glückseligkeit bemißt sich nach dem Grade der sittlichen Güte.

Das Naturrecht bedarf in zweierlei Hinsicht einer Ergänzung: wegen der Allgemeinheit der Rechtsnormen und des Dranges eines jeden Menschen nach Ausdehnung seines Rechtes. Diese Ergänzung leistet das positive Recht. Die Vorsehung sorgte dafür; sie ließ Menschen in Gesellschaften zusammentreten und stattete Männer mit vorzüglichen Einsichten aus um die Rechte der Natur zu bestimmen und mit den dazu erforderlichen Ansehen und Nachdruck durchzusetzen.[1]) Andererseits verbürgt das Recht aber nur das äußere Bestehen der Menschheit, nicht aber die innere Würde des Menschen und die damit verbundene Glückseligkeit. Es veranlaßt den Menschen noch nicht zur Sittlichkeit, die Moral muß diese Lücke ausfüllen.[2]) So stehen Recht und Moral in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung.

Graser steht mit diesen Gedanken vollständig auf dem Boden der Rechtsphilosophie wie sie Kant in seiner Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" 1797 und besonders Fichte in seiner Grundlage des Naturrechtes 1796 vertreten haben. Recht und Sittlichkeit sind zwei getrennte Sphären des menschlichen Handelns, gehören jedoch zu einer höheren gemeinsamen Vernunftordnung. Objektiv betrachtet ordnet das Recht die äußeren Ansprüche und Beziehungen der Menschen untereinander, Sittlichkeit dagegen ist Ergebnis der inneren Gesinnung, Subjektiv genommen tut der Mensch dem einen durch Legalität genüge, der anderen durch Moralität.

5. Religionsphilosophische Folgerungen

Religion und Moral. Die aufgestellten ethischen Prinzipien sind für die religionsphilosophischen Probleme ebenso wichtig, wie für die rechtsphilosophischen. Vor allem ist es das Verhältnis von Religion und Moral, das davon berührt wird. Es ist ja an und für sich zwischen beiden ein dreifaches Verhältnis denkbar. Alle Moral geht vollständig in Religion auf, zieht ihre verpflichtende Kraft nur aus religiösen Motiven, es gibt kein für sich bestehendes Sittengesetz: theologische Moral. Oder umgekehrt: alle Religion geht in Moral auf, religiöse Sanktion ist überflüssig: autonome Moral. Oder drittens beide stehen sich eigenwertig gegenüber und ergänzen sich: Sittlichkeit ist ein Kernstück religiöser Lehre und religiösen Lebens, Religion eine tiefere Sanktion sittlicher Verpflichtungen.

[1]) *1. Prüfung S. 455.* [2]) *ebenda.*

Graser steht von Kantischer Ethik beeinflußt mehr auf den zweiten Standpunkt, jedoch nicht ausschließlich. Er sucht zwischen dem zweiten und dritten zu vermitteln. Deutlich kennzeichnet er das Verhältnis zwischen Religion und Moral folgendermaßen; Religion kann ihrem Inhalt nach nichts mehr und nichts weniger als die Moral sein; das ist, sie enthält eben dieselben Pflichten, welche die Moral enthält. Sie kann ferner ihrer Beschaffenheit nach wieder nichts anderes als Moral d. i. ein ganz zwangloses Werk des freien Menschen sein. Sie ist aber dem Verhältnis nach Bewährerein der Richtigkeit der moralischen Erkenntnisse und hat in Bezug auf unser Erkenntnisvermögen die strengste Notwendigkeit. Moral und (prakt.) Religion sind also im Grunde eins.[1]) Damit ist der Vorrang und die Unabhängigkeit der Moral von der Religion ausgesprochen. Religion ist nur die Bestätigung der Moral.[2]) Religion hat die Aufgabe die durch ein sittliches Leben zu erwartende Seligkeit zu garantieren, fast könnte man sagen sie ist ein Postulat des sittlichen Handelns.

Wie sehr Religion in Moral aufgeht, zeigt sein „Moralisches Handbuch". Es ist keineswegs wie man nach dem Titel glauben möchte, eine wissenschaftliche oder volkstümliche Abhandlung der Moral, sondern ein Erbauungsbuch mit einem theoretischen und einem praktischen Teil. Ersterer enthält Morgen- und Abendbetrachtungen für jeden Tag der Woche, letzterer Andachtsübungen für Festzeiten, Gottesdienstbesuch und Sakramentsempfang. In ihm will Graser den Versuch machen, die Grundlage einer reinen Moral in dieses Gewand zu kleiden.[3]) Jeder denkende Leser", heißt es da, der die Prüfung des K.R.U., wird auch sogleich bemerken, nach welchem Geiste dieses Werk abgefaßt sei".[4]) Ein stetes Moralisieren, Vernünfteln waltet darum auch unbeschränkt. Ein klügelnder, nüchterner Verstand stellt Betrachtungen an „über die Arbeitsamkeit", „über den Vorzug des Menschen denken zu können", „über die Ordnung in seinen Geschäften", „über die erste Verbindlichkeit gegen andere Menschen" „über die Wohltat des Staates" u.s.f.[5])

Auch die Anmutungen zu den Kirchenfesten erheben sich nicht zu wärmeren Gefühlen, kein hinreißender Appell an das Herz ist zu vernehmen. Nie läßt der Verfasser die Eimer sinken in die Tiefen des religiösen Gemütes. Kein unmittelbarer Herzenston bringt die Saiten des Gefühllebens zum Schwingen, von einem mystischen Schwung der Ge-

[1]) *1. Prüfung S. 456.* [2]) *ebenda S. 452.* [3]) *a. d. Vorerinnerung.*
[4]) *ebenda.* [5]) *1. Mont. Betr. S. 1, 11. 36, 46.*

danken nicht zu reden. Das wäre „unsichere Theosophie".[1]) Anlage und Inhalt des Handbuches' sind eine Bestätigung des Satzes: der Endzweck der praktischen Religion ist die Moralität des Menschen, das dazu gegebene Mittel ist Religion.[2]) Trotzdem unternimmt es Graser den Eigenwert der Religion seinen Kritikern gegenüber noch zu retten, indem er bei seiner Verteidigung darauf hinweist, daß es letzten Endes doch wiederum die Religion ist, zu der die Moral führt. Wohl erscheint Autonomie oder natürliche Moral zunächst als Hauptsache und Religion als Nebensache, aber nur anfänglich, nur scheinbar. Das eigentliche Endziel ist Religion; Moral nur der Weg ins religiöse Gebiet, vor allem für die „welche Gott nicht annehmen wollen". Hat sie diese Aufgabe erfüllt, dann gibt sie diesen Platz an die Religion ab, oder vielmehr sie verschmilzt „bei dem Einbrechen des Religionslichtes" in die Religion selbst.[3]) Doch darf man bei all dem nicht vergessen, daß Graser nur von der praktischen Religion spricht, von der theoretischen ,der Dogmatik, also nichts sagen will. Gewiß ist dies Zurücktreten der Glaubenslehre nicht zufällig, aber man würde zuweit gehen, wenn man ihm, wie es seine Gegner taten, eine Mißachtung der Dogmatik vorwerfen würde. Er hat sich in seiseiner Verteidigunsschrift „Ausführliche Beleuchtung der Ideen und Grundsätze der Prüfung" den Vorwurf nicht gefallen lassen; seine Prüfung gehe darauf aus die Dogmatik auszumerzen.[4]) Oft genug hat er sich anheischig gemacht eine Metaphysik der Religion zu schreiben und eine Apologie der Kirchengebräuche herauszugeben, gleichsam als Ergänzung zur Prüfung.[5]) Ausgeführt hat er diese Absicht nicht und wenn er es getan hätte, wäre sicher auch der kritische Geist dieser Epoche in ihnen zu Worte gekommen.[6])

Immerhin hat er es als seine Überzeugung bekannt, daß Religion nur allein die vollkommene Kultur der Menschheit zu erzielen vermöge.[7]) Gehen wir nun des Näheren au fdiese ein.

Die Kritiker Grasers, und deren gab es nicht wenige, hatten ihm zum Teil in den stärksten Ausdrücken vorgeworfen, er ginge als Anhänger der kritischen Philosophie darauf aus, die positive Religion zu verdrängen und einer reinen Vernunftreligion das Wort zu reden. Graser weist diesen Vorwurf zurück. Nur kurzsichtige Nachbeter zögen aus den Behauptungen der Kritik und der Wissenschafts-

---

[1]) *1. Prüfung S. XX.* [2]) *ebenda S. 263.* [3]) *Ausführl. Bel. S. 159, 160.* [4]) *ebenda S. 164, 167.* [5]) *ebenda S. 145, 149.* [6]) *1. Prüfung S. XXVII; Ausführl. Beleuchtung S. 148, 182.* [7]) *ebenda S. 3.*

lehre in Bezug auf Religion die auffallendsten Folgen. Ein kritisches Studium komme zu anderen Resultaten. Seine Anschauung ist, die „Prüfung" schlage über die fürchterliche Kluft, die sich zwischen der kritischen Philosophie und der Religionslehre ergeben haben, die gangbarste Brücke.[1]) Es geht dabei offenbar um dasselbe Problem wie in der Ethik, Autonomie oder Heteronomie, Autorität oder Freiheit in religiösen Leben, Vernunft- oder Offenbarungsreligion.

Autonomie und Theonomie. Zur Lösung dieses Problems gibt Graser eine bedeutsame Auslegung. Die kritische Philosophie gibt zwar als Grundlage der Moral die Autonomie an, aber sie führt nicht zur Willkür, sondern zur Gesetzmäßigkeit. Diese Gesetzmäßigkeit bildet die Brücke um in das Gebiet der Religion hinüberzuleiten; sie wird das mögliche, ja notwendige Vehikel Moral auf Gott zu beziehen. Ist der Mensch durch Autonomie notwendig zur Idee Gottes geleitet, so muß er sich nur diese Idee vorbehalten, dann wird Autonomie und Gottesgesetzgebung eins: Theonomie. Es handelt sich dabei also um zwei Betrachtungsweisen „Beziehungspunkte derselben Gesetzmäßigkeit" oder besser um die Aufnahme des Gotteswillens in den Menschenwillen, etwa nach dem Dichterwort:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen
Und sie steigt von ihrem Weltenthron
Des Gesetzes strenge Fesseln bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet;
Auch des Gottes Majestät".

Geht aber dabei nicht der Charakter der Autonomie verloren? Nein! antwortet Graser: denn es treten ja keine neuen Gesetze, etwa bestimmte willkürliche Befehle eines Gebieters, die „knechtischen Gehorsam" fordern, auf. Das Vernunftsgesetz gewinnt nur an Geltung. Hebt aber nicht die neue Verankerung in den göttlichen Willen die Freiheit und Selbstbestimmung auf? Keineswegs; denn der Mensch bleibt sich selbst bestimmend durch Gott d. h. er denkt sich Gott und zwar als ihn (den Menschen d. V.) bestimmend. Mit freier Selbsttätigkeit setzt er sich anfangs die Idee des wahren Menschens zur Vereinigungsnorm und zum Bestimmungsgrunde, schwingt er sich bis zur Idee Gottes. Hat er aber einmal Gott erkannt, so kann er nicht nur nicht mehr von ihm ablassen, sondern Gott ist und muß ihm alles sein. Mit freier Selbstbestimmung macht

[1]) *Ausführl. Bel. S. 144.*

er sich seinen Willen zur Norm und zum Bestimmungsgrund beim Streben nach der Realisierung des wahren Menschenbildes.[1])

Findet er nun die göttliche Gesetzgebung irgendwie in der Geschichte glaubwürdig als göttliche Offenbarung näher bestimmt, so ergreift er sie als untrügliche Norm und seine Vernunftreligion wird positive Religion.[2])

Moral und Christentum. Um diese Behauptungen zu rechtfertigen muß Graser darauf ausgehen die Gesetzgebung der natürlichen Vernunft und jene der Offenbarung und des Christentums in vollständige Übereinstimmung zu bringen. Das ist denn auch des Hauptthema, das sich seine „Prüfung" gestellt hat und dessen Behandlung sich durch das ganze Werk hindurchzieht. Natürliche Sittenordnung und göttliche Gesetzgebung sind eins. Den Beweis führt er auf doppelteWeise, indem er einerseits das Hauptgebot der Liebe, das ja alle anderen in sich faßt, aus der Doppelnatur des Menschen auf dem Wege einer Deduktion entwickelt, andererseits durch biblische Zitate, besonders aus der Bergpredigt nachweist daß die christliche Offenbarung nur Gesetze der natürlichen autonomen Moral promulgiert.

Der erste Teil der Deduktion des Hauptgebotes wurde oben[3]) schon dargelegt. Kurz sei auch der zweite skizziert. Der Beweis geht ebenfalls von der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen aus. Ihr obliegt die Pflicht (Fichte: erfülle Deine Bestimmung!) nach einem beide Teile befriedigenden Ideal zu streben: Vernunftmäßige Naturvereinigung.[4]) Dabei gilt es vor allem die berechtigten Ansprüche der Sinnlichkeit zufriedenzustellen. Das kann selbstverständlich nicht niederer Genuß, sondern nur ein solcher, der die Würde des Menschen nicht verletzt. Geistige Genüsse, die „aus dem Bewußtsein der Aufopferung für ein höheres Ziel entstehen", genügen nicht. Es ist mehr als ein geistiges Vergnügen nötig, wenn in der vernunftmäßigen Naturvereinigung kein Widerspruch vorhanden sein soll, nämlich Glückseligkeit. Demnach muß es also eine solche Einrichtung in der physischen Welt geben, welche die Bedingungen zur Glückseligkeit nach dem Maße der Würdigkeit erfüllt. Das muß notwendig zur Annahme eines Wesens führen, das die Welt beherrscht und das vollkommenste ist, was die Vernunft sich denken kann: Gott, die göttliche Heiligkeit. Gegen ein solches Wesen hat die Vernunft nicht bloß Ach-

[1]) *Ausführl. Bel. S. 158.* [2]) *ebenda S. 153.*
[3]) *S. 21.* [4]) *1. Prüfung S. 148.*

tung, sondern Anbetung. Hat aber die Idee eines in der Naturanlage vollkommenen Wesens bei einem sinnlich vernünftigen Menschen Liebe erzeugt, so muß die Idee der göttlichen Vollkommenheit den Menschen zur grenzenlosen Liebe eines Wesens auffordern, das nach seinem bestehenden Glauben existiert. Welches Gebot kann also der Mensch natürlicher und verbindlicher aufstellen als: liebe Gott über alles, den Menschen wie dich selbst und was könnte zur obersten Regel aller Pflichten tauglicher sein, als eben dieses?[1])

Für das praktische Leben aber ergibt sich als oberste Pflicht: handle immer so, daß deine Handlung mit der höchsten Liebe zu Gott und mit der Liebe zur Menschheit übereinkommt.[2]) Graser rühmt dieser Maxime nach, daß sie die strengen Erfordernisse der Kritik der praktischen Vernunft hat: allgemein, bestimmt, rein, notwendig. Ihr Imperativ ist nicht kalte Achtung der Vernunft, sondern Liebe. Sie ist „leichter in der Anwendung für die gemeine Menschenklasse', kein blinder Trieb oder vages Gefühl, sondern eine Stimmung, die durch ein Verprinzip der Einheit und Liebenswürdigkeit der Menschheit bestimmt ist.

So ist also das höchste Gebot der positiven, christlichen Offenbarung als vernunftmäßig dargetan. Das Christentum hat nicht wesensfremde Forderungen gestellt, sondern die alten nur neu bestätigt. Das Christentum ist nicht heteronom, Autonomie ist nicht widerchristlich. Die Pflichten des Christentum sind Pflichten der Natur.

Graser kommt aber auch noch von der anderen Seite, der Seite der Offenbarung zu demselben Resultat. Auch hier ein Beispiel! Matth. 5. 48 heißt es: seid also vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Wie kann Gott ein Muster für den Menschen sein? Der Theologe Graser exegisiert folgendermaßen: vollkommen ist das, was ganz seinem wahren Begriff entspricht. Bei Gott ist dies in jeder Hinsicht der Fall. Er ist das vollkommenste Wesen. Er kann also als Muster für den Menschen gelten und man darf die Forderung erheben: sei wie Gott das, was deine Natur oder dein Bewußtsein fordert, gütig und gerecht! Sei deiner Natur gemäß wie es Gott der seinigen gemäß ist![3]) Christus als der vollkommenste Mensch wäre danach das nächste, Gott als vollkommenstes Vernunftwesen das oberste Vorbild für die Menschen.[4]) Ausführliche Belege bieten ihm ferner die Bergpredigt, manche Parabeln und Gleich-

[1]) *1. Prüfung S. 152.* [2]) *ebenda S. 153.* [3]) *ebenda S. 168* [4]) *ebenda S. 169.*

nisse. „Sie sprechen sich alle für eine unbedingte Sittlichkeit aus, sowie für Glückseligkeit durch sie".[1]) Christentum ist in der Hauptsache, wenigstens in praktischer Hinsicht, Sittlichkeit.[2]) Christus verlangte ein unbedingtes Streben nach Guten mit der Zuversicht, daß in bezug auf Glückseligkeit, nach welcher jedes Herz dürstet, jedem das Seinige beigelegt werde.[3]) Christus lehrte also den Menschen die Forderungen seiner eigenen Natur und zugleich die Bedingung ihrer völligen Befriedigung, als reine Moral.[4]) Unter Reich Gottes verstand er immer die reine moralische Gesellschaft, die er im kleinen anzuordnen begann und die nach seiner Absicht und seinem Versprechen sich auf der ganzen Welt verbreiten sollte. Er verstand ein Reich, wo nur das Gesetz der Sittlichkeit, die Grundlage der Verfassung, Gott der Gesetzgeber und Beherrscher sei.[5]) Bei solcher Interpretation ist es kein Wunder, wenn Graser findet, daß hier eben dieselbe Idee zugrunde liegt, welche die kritischer Philosophie aufstellt.[6]) Es sei daran erinnert, wie er sich vornahm die philosophische Moral mit der evangelischen zu vereinigen.

Freilich erhebt sich die Frage, wie reimt sich diese rationalisierende Auslegung mit dem Grundgesetz des Christentums zusammen, dem Gebot der Liebe zu Gott und den Menschen. Graser fühlt diese Schwierigkeit, glaubt sie aber lösen zu können mit dem Hinweis auf seine Deduktion dieses Gesetzes. Die Liebe kann nicht geboten und befohlen werden. Der Sinn dieses Gesetzes kann nur sein: die Liebe muß das Erzeugnis der freien Tätigkeit unseres durch Grundsätze der Religion wirkenden Geistes sein. Er zitiert mit einer kleinen Umstellung das Pauluswort (Gal. 5., 22) die Liebe ist die Frucht des Geistes.[7])

So ergeben sich also folgende Sätze als Hauptforderungen seines Systems einer christlichen Moral. Erstens, man soll die Moral dem Volk nicht unter dem Titel Gebote Gottes vortragen. Zweitens, man soll die Moral zur Angelegenheit des Herzens machen d. h. nicht als eine äußere Gesetzgebung eines dritten Wesens, sondern ihren Inhalt als Gesetze der eigenen Natur angeben. Drittens, eine gute Handlung verdient diesen Namen nicht, wenn der Grund, aus dem sie entsteht, ein auswärtiger ist d. i. nicht der Gedanke selbst war diese Handlung zu tun, weil wir sie für gut hielten. Viertens, Gott muß als moralischer Weltregent vorgestellt werden.[8]) Die Erfüllung dieser Forderungen bilden das System seines

---

[1]) *1. Prüfung S. 254.* [2]) *ebenda S. 450.* [3]) *ebenda S. 243,* [4]) *ebenda S. 247.* [5]) *ebenda S. 233 Anm.* [6]) *ebenda S. 234* [7]) *ebenda S. 249.* [8]) *ebenda S. 239.*

Spiritualismus in der Religion. An einer anderen Stelle formuliert er noch idealistischer. Sittlichkeit und Wille Gottes muß im Grunde eine Idee, aber nur eine Idee sein, die der Christ zu realisieren hat. Gebote als Gebote sind der Sittlichkeit wie der Religion zuwider und führen nur zum Mechanismus; aber eine Idee es sei Sittlichkeit oder Religion erzeuget das Streben nach Realisierung und führet zum Spiritualismus.[1])

Moral und Theologie. Kultus und Zölibat. Es konnte nicht ausbleiben, daß Graser auf Grund dieser aus Kants Ethik genommenen Prinzipien gegen den positiven Glaubensinhalt in manchen Punkten polemisierte und zum Reformer bestehender Formen des kath. religiösen Lebens wurde.

Da er nur auf dem Weg der moralischen Reflexion zur Religion kommt, wird auch sein Gottesbegriff einseitig: Gott ist moralischer Weltregent, der zuletzt Ordnung ins Ganze bringt[2]) und kraft seiner Gerechtigkeit der Tugend die verdiente Glückseligkeit zuteilt. Dagegen sind die übrigen Vorstellungen von Gott, er ist strenger Richter, Herr des Himmels und der Erde, ein allgütiges Wesen abzulehnen. Sie erzeugen falsche Wirkungen in den Seelen, werden zu Quellen des Aberglaubens, des sklavischen, des höfischen und des kaufmännischen Aberglaubens.[3]) Überhaupt gibt der schiefe Gesichtspunkt, Gott ist zu den Menschen ein positiver Gesetzgeber zu irrigen Vorstellungen und falschem religiösen Handeln Anlaß. Der Mensch erscheint darnach als Untertan, die moralischen Pflichten als statutarische Gebote, die ganze praktische Religion als eine auswärtige statutarische Gesetzgebung. Die Moralität besteht nur im Gehorsam gegen diese, die Tugend in einer Geübtheit zu gehorsamen; nur nach dem Verhältnis dieser muß des Gesetzgebers Gunst und Gehorsam erwartet werden. Gott wird zu einem Souverain mit einem Hofstaat[4]) die Kirche zu einem Staat nach weltlichem Muster, dessen Grundpfeiler die unbedingte Annahme der Souverainität ist.[5])

Zu ähnlichen, scharfen und einseitigen Urteilen kommt er bei Behandlung einzelner Punkte der kirchl. Glaubens- und Gnadenlehre, wobei er allerdings manche übertriebene Volksgebräuche, die zu seiner Zeit üblich gewesen sein mochten als Regelfälle annimmt und manche mißbräuchliche Handlungsweisen einzelner ohne weiteres der Gesamtheit

[1]) *1. Prüfung S. 457.*

[2]) *ebenda S. 259.* [3]) *ebenda S. 269.* [4]) *ebenda S. 346.* [5]) *ebenda S. 481.*

anrechnet. Zum Beispiel bei Buße und Beichte[1]) Ablaß[2]), Opfer[3]), Heiligenanrufung[4]), die übertriebene Bilderverehrung[5]), Vielbeterei[6]), Gelübde[7]), Klosterleben[8]), Brevier und Meßliturgie.[9])

Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang wegen der späteren persönlichen Verhältnisse Grasers Ansicht über den Zölibat. Er will nicht die Rechtmäßigkeit oder Tauglichkeit des kirchlichen Zölibatgebotes anstreiten. Vielmehr will er nur, wie er sagt, den Volksglauben rügen, der sich auf die irrigen Meinungen gründet, er sei Gottesgebot oder die Reinheit des Gottesdienstes fordere ihn. Er verurteilt demnach das „überspannte Urteil" von der Notwendigkeit des Zölibats und stützt sich dabei darauf, daß in der hl. Schrift kein Gebot für den Zölibat zu finden ist (was natürlich richtig ist). Der hl. Paulus spreche nur den Wunsch aus und sage, daß der Bischof nur (eine) Frau haben solle; darum könne der Zölibat nicht zu einem allgemeinen Gesetz werden. Dabei schließt er sich der Meinung jener Kreise an, die der Aufhebung des Zölibates nicht abgeneigt sind und bekämpft die Ansicht solcher die glauben, daß damit die Religion selbst aufgehoben werde.[10]) Mit diesen Ansichten steht Graser mitten in der kirchlichen Aufklärung und des Josephinismus, wie sie sich „im freien Streben nach Wissenschaft, Kultur und Reform auch in kirchlichen Sachen, in den freisinnigen Unternehmungen der Bischöfe gegen den päpstlichen Hof, in der Liturgie und der Zölibatsbewegung auswirkte".[11]) Man könnte aber auch bei dem engen Verhältnis Grasers zu Kant in dieser Periode seiner Entwicklung annehmen, daß er zu einem großen Teil von dessen Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" beeinflußt worden wäre. Aber er weist diese Annahme in der Vorrede zu seiner „Prüfung" ausdrücklich zurück und sagt, „daß er diese Schrift erst dann gelesen habe, als er seine Arbeit beinahe vollendet hatte".[12])

Pädagogik und Katechesse in dieser Periode. Es bleibt noch zum Schluß übrig die Wirkungen der philosophischen Prinzipien auf Grasers Pädagogik und Katechetik darzulegen, soweit es der Rahmen der Arbeit erlaubt. Ausgangspunkt ist auch hier die Idee der Freiheit oder vielmehr,

---

[1]) *1. Prüfung S. 297.* [2]) *ebenda S. 313.* [3]) *ebenda S. 327.* [4]) *ebenda . 333.* [5]) *ebenda S. 341.* [6]) *ebenda S. 371.* [7]) *ebenda S. 382.* [8]) *ebenda 272.* [9]) *ebenda S. 422 und 429.* [10]) *ebenda S. 355 ff. u. 361.*

[11]) *die Erhebung des geistlichen Standes S. 70, 71.*

[12]) *1. Prüfung Vorrede S. XXI.*

wie Graser auf Grund seines Fichteischen Standpunktes sagt, der Trieb der Freiheit. Nur durch Belehrung erhält er seinen Richtungspunkt, nur durch Bildung seine zweckmäßige Wirksamkeit und nur durch beide zusammen wird das Ziel des Staates und der Kirche erreicht, der Mensch zum Bürger (Weltbürger) und Christen erzogen.[1])

Hauptziel der Erziehung ist Sebständigkeit durch vernunftmäßigen Gebrauch der Freiheit.[2]) Zwei Wege gibt es zu diesem Ziel. Den einen nennt Graser den Weg des Zwanges, Anhaltens, Angewöhnens um den Zögling zu dem zu machen, was er werden soll. Den anderen den Weg der Freiheit. Auf ihm läßt man den Zögling durch sich selbst werden, was er werden soll, „wobei nur solche Veranstaltungen getroffen werden, durch die der Jüngling zur Entwicklung und Übung seiner Kraft in dem Gewebe von Umständen, in welchem er sich befindet, unaufhörlich neue Veranlassung, Aufforderung und Beihilfe erhält."[3])

Zwei Hauptgesichtspunkte sind da im Auge zu behalten: Tut nichts, wodurch ihr den Freiheitstrieb unterdrücket! Tut nichts, wodurch ihr dem Kind ein Nachgeben beweist! Das scheint auf den ersten Blick ein Widerspruch zu sein, aber Graser erklärt ihn so: die Vervollkommnung beider Anlagen, der Vernunft als Prinzip der Einsicht und der Freiheit als Prinzip der Willkür führen zu einem gemeinschaftlichen Ziel, nämlich zur Selbstbestimmung. Nur indem der Mensch beide in richtigem Gleichmaß entwickelt, gelingt es ihm, ein sich selbst bestimmender Mensch zu werden.[4])

Graser nennt den ersten Weg das Prinzip der Zucht, den zweiten das der Erziehung. Es kann nach allem nicht zweifelhaft sein, wofür sich Graser entscheidet. Doch führt er dieses Thema nur negativ durch, indem er bloß die Verwerflichkeit des Prinzips der Zucht dartut. Leisker hat diesen Versuch vom Herbartschen Standpunkt aus beleuchtet und im großen und ganzen Graser Ansichten hierüber als richtig anerkannt. Aber es scheint doch, daß Graser damit einen pädagogisch nicht genau umschriebenen Begriff verbindet, sondern nur im allgemeinen die übertriebene Anwendung dieses Prinzips besonders in Erziehungsanstalten verurteilt.

Etwas positiver verfährt er in seinem Religionsunterricht. Hier stellt er freilich zunächst nichts Geringeres fest, als daß die Methode des bisherigen Religionsunterrichtes die Quelle der steigenden Un-

[1]) *Beob. und Vorschl. 1. Bd. S, 65.*

[2]) *ebenda S. 20.* [3]) *ebenda S. 88.* [4]) *ebenda S. 23.*

sittlichkeit, des bleibenden Aberglaubens und des beginnenden Unglaubens gewesen sei. Aus den ethischen Maßstäben, die Graser seiner Philosophie entnommen hat, werden diese Behauptungen zum großen Teil verständlich. Darum geht auch seine neue Methode des Religionsunterrichtes darauf aus die Ergebnisse der Philosophie und zwar der zeitgenössischen mit dem Religionsunterricht zu verbinden.[1]) Sie ist demnach nichts anderes, als die Anwendung seiner ethischen Prinzipien im Religionsunterricht. Das Ziel der Katechese darf nicht mehr lauten: haltet die Gebote, wie der streng biblische Religionsunterricht will, auch nicht: mache dich und andere glücklich, wie jener der Aufklärungszeit wollte. Der wahre Zweck des praktischen Religionsunterrichtes soll vielmehr sein, dem Menschen verhelfen das zu werden, was er gemäß seiner Natur sein soll d. i. ein sinnlich-vernünftiges und nach Verhältnis seiner Würdigkeit glückseliges Wesen, oder kürzer gesagt, seine Bestimmung sicherer zu erreichen. Befürchtungen, daß damit das eigentliche religiöse Ziel außer acht gelassen würde, nämlich Verbreitung der Religion, entkräftet er mit dem Hinweis auf die Lehrart Christi, der ebenfalls Moral und Religion gelehrt habe.[2])

Was den Lehrgang des Religionsunterrichtes betrifft, so müssen zuerst die Verbindlichkeiten des Naturrechtes als erste und leichteste moralische Begriffe erörtert werden. Dazu wird gerechnet der Begriff von Gott als des unsichtbaren Richters der Beobachtungen und Verletzungen dieser Verbindlichkeiten. Aus diesen Begriffen können dann die Vollkommenheiten Gottes, Gerechtigkeit, Allwissenheit, und Allmacht erklärt werden. Nun erst tritt der theoretische Religionsunterricht ein und trägt historisch die Geschichte der Offenbarung vor, soweit sie zur Absicht nötig ist.[3])

Gottesdienst darf nur als Mittel angegeben werden, die inneren moralischen Gesinnungen in Beziehung auf Gott zu äußern und sie selbst wieder mehr zu beleben.[4]) Von einem solchen Religionsunterricht verspricht sich Graser, daß er den Hauptvorzug des Menschen, der Freiheit nicht widerstreitet[5]) und daß er am geeignesten ist, in der Religion Spiritualismus vom Grund aus zu erzeugen.[6])

Rückblick und Würdigung. Überblicken wir nocheinmal diese Periode seines Denkens! Von der Gedankenwelt der Aufklärung herkommend,

---

[1]) *Einleitung zur 1. Prüfung* S. *3 ff.*

[2]) *1. Prüfung* S. *246.* [3]) *ebenda S. 461.* [4]) *ebenda* S. *451.* [5]) *ebenda* S. *134.* [6]) *ebenda* S. *451.*

deren Ideen ihn noch stark erfüllen, in dem kritischen Idealismus Kants und der praktischen Wissenschaftslehre Fichtes wurzelnd macht sich Graser die Freiheitsidee zum Grundstein seines Denkens. Sie bildet die Wurzel seiner Problematik: Sittlichkeit und Glückseligkeit, Sittlichkeit und Freiheit, Autorität und Freiheit in Philosophie, in Religion und Pädagogik. In dem Fragenkomplex Vernunft- und Offenbarungsreligion, Selbst- oder Gottesgesetzgebung sucht er mit Scharfsinn einen Ausgleich. Ob er ihn gefunden hat, ist eine andere Frage. Man kann abschließend sagen, in der religionsphilosophischen Theorie vollzieht sich der Ausgleich auf Kosten der Religion. Indem er sie ausschließlich von der Ethik her konstruiert, wird er dem Eigenwert und Eigenrecht der Religion nicht ganz gerecht. In dem empfundenen Gegensatz von Vernunft und Offenbarung neigt sich bei ihm die Wagschale seines Denkens auf die Seite der ersteren. Sie ist die Richterin und der Maßstab der Offenbarung, Christentum werden ihr entsprechend umgedeutet. Im Religionsunterricht wirkt sich das insofern aus, als die historische Seite (der Bibelunterricht) der rationalen Darbietung nachgeordnet wird. Das führt zu einem unkindlichen und unpädagogischen Lehrverfahren und stellt das jetzige Verfahren auf dem Kopf.

In seinem Reformeifer für den Spiritualismus in der Praxis der Religion zollt er dem Geist seiner Zeit reichlich Tribut. Manches mochte damals seine Berechtigung haben, in vielem schießt er über das Ziel hinaus. Seine reine Absicht, die ihn dabei leitete hat er von vorneherein betont. Es wäre Unrecht sie bezweifeln zu wollen. Maneat usus, tollatur abusus stellt er als Leitsatz seiner Kritik auf. Omnia probate, bonum tenete lautet das Motto seines ersten Werkes. Es ist verständlich, daß er einerseits Anerkennung andererseits Ablehnung in den verschiedensten Graden von kühler Zurückhaltung an bis zur schärfsten Opposition erfuhr. Er hat beides in seiner „Ausführlichen Beleuchtung" gesammelt. In seinen späteren Jahren, schon in der zweiten Auflage seiner „Prüfung", die 1806 erschien, ist er selbst von vielen seinen früheren Behauptungen und Forderungen abgerückt.[1]) Nicht sosehr die Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern haben dies verursacht, er war inzwischen in eine neue Periode seiner philosophischen Entwicklung getreten.

[1]) *Ausführl. Beleuchtung.* S. *259, 260 ff.*

2. Teil

Die Periode der spekulativen Thesis Graser und Schelling

a) die Anfänge der Spekulation unter dem Einfluß der romantischen, besonders Schelling'schen Philosophie

1. Der Wandel in Grasers Anschauungen

Schon in der „Ausführlichen Beleuchtung" der Grundsätze der „Prüfung"[1]) findet sich ein Hinweis, daß Graser die Naturphilosophie Schellings gekannt hat. Stärker treten deren Einflüsse hervor im „Archiv für Volkserziehung durch Kirche und Staat", einer moralisch-politischen Zeitschrift, die Graser in Verbindung mit mehreren Gelehrten 1803 bis 1805 herausgegeben hat. Ebenso sind im ersten Bändchen der „Beobachtungen und Vorschläge über Erziehung in Schulen" im zwölften Brief[2]) über die religiöse Bildung einige Anklänge an Schelling zu bemerken, während es sich sonst noch im Gedankenkreis der ersten „Prüfung" bewegt. „Daß übrigens dieses ganze Werk als ein Seitenstück des kathol. prakt. Unterricht anzusehen sei, bedarf keiner Erinnerung".[3]) Der Schellingsche Standpunkt kommt jedoch ganz zum Durchbruch in dem zweiten Bändchen der „Beobachtungen und Vorschläge über Erziehung in Schule". Ebenso atmet die zweite gänzlich umgearbeitete Auflage der ehemaligen „Prüfung des kath. prakt. Religionsunterrichtes," nunmehr mit dem Titel „Prüfung der Unterrichtsmethode der kath. prakt. Religion" ganz dem neuen philosophischen Geist.[4])

Inzwischen waren auch in Grasers äußeren Lebensverhältnissen in raschem Wechsel große Veränderungen eingetreten. Schon ehe die Säkulari-

---

[1]) *Ausführl. Beleuchtung S. 155 Anm.* [2]) *Beob. u. Vorschl. 1. Bdch. S. 160.* [3]) *ebenda aus der Vorrede, Schluss.* [4]) *Prüfung der Unterrichtsmethode der kath.-prakt. Religion. 2. gänzlich umgearbeitete Aufl. Landshut 1806.*

sation der Territorialherrschaft der geistlichen Fürsten ein Ende gemacht hatte, war Graser aus seiner bisherigen Tätigkeit in der Pagenanstalt zu Salzburg geschieden. Nach mehrjähriger Muse, die er in Würzburg und Bamberg verlebte, war er im Frühjahr 1804 als Professor der Pädagogik nach Landshut berufen, aber schon im Herbst desselben Jahres als Kreisschulrat des Obermainkreises nach Bamberg versetzt worden.

Um dieselbe Zeit war es, daß Schelling Jena endgültig verlassen hatte und sich in Bamberg einige Zeit lang bei Markus, dem Bamberger Arzt und Naturforscher aufhielt. 1803 trat der gefeierte Naturphilosoph sein akademisches Lehramt in Würzburg an. Die Naturphilosophie trieb in Bamberg üppige Blüten.[1]) Einen Niederschlag dieser Zeit bildeten die medizinischen Studien Grasers, wie er es in der Vorrede zum zweiten Bändchen der „Beobachtungen und Vorschläge" selbst bezeugt: „ich hatte mich einmal mit bestimmten Entschluß dem Studium der Menschenerziehung geweiht und ergriff um den Menschen in der vollsten Ausbildung zu umfassen auch das Studium der Heilkunde".[2]) Ich verglich Heilkunde und Erziehungskunde und fand vollkommene Gleichheit unter beiden Wissenschaften und bloß nur eine quantitative Differenz in Bezug auf Kenntnisse und Kunst".[3])

Schon aus diesen äußeren Anlässen war es verständlich, daß Graser in den Bann der Schellingschen Naturphilosophie geriet, ja sie mit Enthusiasmus begrüßte: „ich las nun die Schriften Schellings. Ob ich mit seiner Philosophie oder Art zu philosophieren im Ganzen einverstanden sei, ist hier der Ort nicht, zu erklären. Aber ich muß doch dankbar erkennen, daß sein Bruno mir vorzüglich behilflich war tiefer in das hehre Reich der Ideen zu dringen. Welche entzückende Ansichten aber hier sich dem religiösen Denker aufschließen, kann nur der erfahren, der sich auf gleiche Höhe hebt."[4])

Auch mit manchen, die wie er im Geiste Schellingscher Philosophie wandelten und schrieben, hatte sich Graser bekannt gemacht und deren Werke studiert, so mit Johann Jakob Wagners „Philosophie der Erziehung" von der er sagt: ich war erfreut in der Hauptsache mit diesem vorzüglichen Denker zusammen zu treffen. Ebenso kannte er Blasches „Handbuch der Erziehungswissenschaft"[5]) und war vor allen mit Heinrich Gräfe persönlich befreundet.

---

[1]) *Kuno Fischer Gesch. d. n. Phil. Heidelberg 1904. 4. Aufl., Bd. VII Schelling, S. 90.* [2]) *Beob. u. Vorschl. 2. Bdch. Vorrede S. II.* [3]) *ebenda S. III.* [4]) *2. Prüfung = Prüfung der Unterrichtsmeth. 2. Aufl. Vorrede S. XLIII.* [5]) *3. Divinität = Divinität 3. Aufl. S. 25 Anm.*

Aber nicht bloß äußere Gründe verursachten die Wendung Grasers zu Schelling. Die eigentlichen Motive lagen tiefer in einer Art geistiger Verwandtschaft. Schon der Untertitel des zweiten Bändchens der „Beobachtungen und Vorschläge": die literarische Erziehung auf das Prinzip der sich selbst entwickelnden Natur gegründet weist darauf hin. Die Idee der Natur bildete die Brücke von Kant-Fichte zu Schelling. Es ist noch erinnerlich, wie sehr Graser im Gegensatz zu Fichte in seinem System der Moral das Recht der sinnlichen Natur des Menschen behauptet hatte. Dieses sieht er jetzt bei Schelling als Grundlage einer neuen Phase der philosophischen Forschung, eben der Naturphilosophie, gewährt. Er selbst sagt darüber: „Als ich die erste Ausgabe schrieb, ahnte ich wohl die Idee der Natur im allgemeinen, allein ich vermochte mir sie noch nicht genug dem Gemüte hervorzuheben. Jetzt schwebt mir freilich das Ganze weit heller vor".[1] Die Erhellung hatte ihm die romantische, näherhin die Schellingsche Philosophie gebracht. Eine ganz andere Weltbetrachtung tut nun ihre Tore auf, das religiöse Problem rückt in eine neue Beleuchtung. Der geistige Frontwechsel führt zu einem umfassenden Aspekt des Menschen und zieht auch auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung folgenreiche Konsequenzen nach sich.

2. Die verschiedenen Problemgebiete

Natur und Erkennen. Schon wie die Probleme gestellt werden, bezeichnet den neuen kosmologischen Standpunkt. Die psychologisch- individualistische Betrachtungsweise, die bis jetzt vorherrschte, wird als ungenügend erklärt und verlassen.[2]) „Freund: Sie werden mir gewiß leicht zugeben, daß, wenn ich den Begriff des Menschen an und für sich bestimmen will, ich nie etwas Höheres zu leisten vermöge, als meine Erfahrungen zusammen und zur Einheit zu verbinden. Allein da müssen wir ebenso notwendig auch zugeben, daß mein Begriff alsdann keine allgemeine Gültigkeit haben könne.[3]) Lassen Sie uns daher von einem Höheren oder vielmehr dem höchsten Standpunkt ausgehen, dann können wir umsoweniger irren."[4]) Dieser Standpunkt ist die Idee der Natur. Die Natur in ihrer reichen Vielheit und Mannigfaltigkeit rückt also in den Mittelpunkt der Betrachtungsweise. Der individualistische Standpunkt weitet sich zu einem universalistischen, das Ethos in seiner Gespanntheit weicht dem Kosmos

[1]) *2. Prüfung a. a. O.* [2]) *Beob. u. Vorschl. 2. Bdch. S. 3.* [3]) *ebenda.* [4]) *ebenda S. 6.*

und Telos. Das hat zur Folge, daß die Frage gestellt wird, wie wird der Mensch dieser Mannigfaltigkeit, die ihm so mächtig und greifbar gegenüber tritt, überhaupt habhaft, d. h. das Erkenntnisproblem muß zum mindesten, wenn es auch nicht in seiner ganzen Tiefe aufgerollt wird, gestreift werden.

Nun ist von vorneherein klar, daß Graser an Schellings spekulativer Naturphilosophie anknüpfend keinen eigentlichen transzendentalen Erkenntnis-Standpunkt vertreten kann. Die Gegenständigkeit der Natur wird deshalb auch ohne weiteres anerkannt. Von ihr wird ausgegangen. Die nächsten Objekte wirken (nach dem Realismus in der Schulsprache) auf die Erregung des Triebes oder der Sinnlichkeit, die mit dem niederen Vorstellungsvermögen verbunden ist und rufen Begehren und Verabscheuen hervor. „Dies allein würde nicht über die Tierheit emporheben." Deshalb hält die Vernunft „gleichsam nur als formelles Vermögen genommen", den durch Anschauung eines Gegenstandes entstandenen Vorstellungen entferntere oder höhere entgegen. Woher sie genommen werden, wird allerdings nicht genauer erklärt. Es heißt nur „allgemein der Maßstab des Vernehmens und des Vernünftigen ist die in der Vernunft liegende Idee des Menschen."[1])

Die Synthese schafft der Wille, der im Grunde mit der Vernunft eins ist. Die ganze Darstellung ist noch ziemlich unklar und unbestimmt. Man glaubt einige Kantische erkenntnistheoretische Elemente — das formelle Vernunftvermögen, den Willen als Realisierungsvermögen der Vorstellungen — unterscheiden zu können.[2]) Damit verbinden sich Bestandteile aus der Naturphilosophie, die Idee des Menschen als Maßstab des Vernehmens, die mit den vorigen zu einem Ganzen verschmolzen werden

In der „Unterrichtslehre"[3]) wird der Gang der Erkenntnis etwas genauer aufgeführt. Darnach geht die Erkenntnis allmählich in Stufen vor sich. Kenntnis eines Gegenstandes ist die richtige Vorstellung von demselben. Hiezu wird eine subjektive Tätigkeit gefordert, aber auch Objekte, an welchen sich die Vorstellung „übt". Diese Vorstellungen müssen zu immer größerer Deutlichkeit gesteigert und miteinander in Zusammenhang gebracht werden. Das geschieht, indem der Mensch sich nicht begnügt die Außenseite der Dinge auzuschauen, sondern in ihr Inneres, Unsichtbares, was er mit Kraft bezeichnet, einzudringen. Hieraus entsteht die Vorstellung von Eigenschaften, die immer äußerlich und

[1]) *a. a. O. S. 132.* [2]) *vgl. etwa Kant: Kritik der prakt. Vernunft (Reclam) Vorrede S. 8 Anm.* [3]) *Beob. u. Vorschl. 2. Bdch. S. 178 ff.*

innerlich zugleich sind und die den Begriff des Zusammenhaltens der Eigenschaften im allgemeinen im Gemüte des Menschen zur Entstehung bringen. Ausdruck und Ergebnis dieses ersten Ganges des Erkennens ist Begriff und Wort. Auf der zweiten Stufe werden Begriffe einander entgegen gehalten um die Einsicht in ihr gegenseitiges Verhältnis zu bewirken. Es kommt zu einer Einteilung der Begriffe oder zum Urteil. Die Vorstellungen von Maß und Zahl treten hinzu und führen zur Vorstellung von Art und Gattung. In einer dritten Stufe, nunmehr „Vernünfteln" genannt, setzen sich die Handlungen des menschlichen Geistes weiter fort, nun nicht mehr in mittelbarer, sondern unmittelbarer Weise. Das Denken steigt zu allgemeinsten Begriffen empor. Ihre Resultate sind die Ideen. Geht dieser Prozeß von der Vorstellung sichtbarer Wesen aufwärts, so ist die letzte Idee die der Welt als ein sichtbares, organisches Ganze, geht er aber von den Vorstellungen der Kräfte oder Eigenschaften aufwärts, so gelangt er zur Idee der unbedingten Gottheit. So wird also die Welterkenntnis unwillkürlich zu einer Gotteserkenntnis, der logische Prozeß mündet in einen teleologischen.

Verdeutlicht wird diese Erörterung durch die Einführung der Schellingschen intellektuellen Anschauung.[1]) Nur durch vollkommene Sinnestötung kann sie erreicht werden und steht, mehr eine Funktion der Phantasie, im Gegensatz zur sinnlichen Anschauung. Sie führt im allmählichen Aufsteigen der Abstraktion bis zur höchsten geistigen Anschauung, der Schönheit,[2]) bis die Phantasie selbst dahin kommt, „alle Bilder in eines zu vereinigen, und sich in der Vorstellung dieses einen mit einem unausdrückbaren Gefühl gänzlich verliert, weil sie das letzte Ziel ihres Strebens fand, welches zu erreichen sie durch ihre eigene Tätigkeit vorwärtsgetrieben wurde".[3])

Auch diese Theorie ist ein komplexes Gebilde. Die Bestandteile aus der kritischen Erkenntnislehre sind fast völlig in den Hintergrund getreten. Der logische Gang mit seinem aristotelisch-scholastischem Begriffsrealismus ähnelt zu oft dem, was Graser früher als Syllogismus bezeichnet und abgelehnt hatte. Dafür treten jetzt Elemente aus der Naturphilosophie Schellings ein; die Vorstellung von Kräften, die das Innere der Welt bilden, die Idee des organisch zu fassenden Ganzen. Damit werden einige Bruchstücke aus Pestalozzis Denken: die Vorstellung von Maß und Zahl vermischt. Man begreift, daß Graser selbst von dieser Theorie sagen konnte: „Sie

[1]) *Beob. u. Vorschläge 2. Bd.* S. *160.* [2]) *ebenda S. 202.* [3]) *ebenda S. 203.*

sehen wohl ein, daß ich hier weder eine Theorie des Idealismus noch eine Logik schreiben könne oder wolle, sondern nur in kurzer Darlegung den Gang vorzeichnen müsse, den der menschliche Geist notwendig verfolgt, um zur Selbstruhe zu gelangen.[1])

Natur und Leben. Diese erkenntnistheoretischen Darlegungen sind jedoch nicht von grundlegender Bedeutung und führen keineswegs in das Hauptproblem. Sie werden nur nebenbei mit eingeflochten. Die Beziehungen von Mensch und Welt sind nicht bloß logisch, das wäre viel zu wenig, auch nicht bloß praktisch im Sinne eines sittlichen Vernunftimperativs. Sie liegen viel tiefer, sind seinsmäßig bestimmt und gehen auf Totalität d. h. sind mit einbezogen in den großen Kreis von Natur, Welt und Gott.

Das ist der Standpunkt von dem ausgegangen werden muß, um in das Zentrum der Anschauungen Grasers vorzudringen. Dabei sind Welt und Natur keineswegs vollständige Synonyma. Sie bezeichnen zwar dieselbe Totalität aller Erscheinungen aber von zwei verschiedenen Augenpunkten genommen. Welt ist das sichtbare Reich der Körper. Natur das unsichtbare Reich der Kräfte. Jenem entsprechen in logisch-erkenntnistheoretischer Beziehung die Vorstellungsreihen: Dinge, Wesen und Weltall, diesem die Reihen Kraft, Wirksamkeit, Natur. Trotzdem ist es nicht angängig zwischen beiden einen Gegensatz zu konstruieren. Denn beide, Welt und Natur, gehören zusammen. Kräfte sind etwas Inneres, mit dem Körper Verbundenes. „Äußeres und Inneres ist folglich eines und Welt und Natur die Totalsumme der Wesen macht nur ein lebendiges Ganze aus, man nenne es nun die Welt oder die Natur".[2]) Dieses lebendige Ganze heißt einmal das Absolute, ein andermal das Universum. „Nennen wir sie (die Natur d. V.) das Absolute, so denken wir uns den Inbegriff und Grund alles Seins und Werdens. Nennen wir sie Universum, so denken wir uns ein Ganzes, in welchem alles Einzelne wechselseitig durcheinander bestimmt zusammen eins macht."[3]) Tatsächlich tritt aber jene erste oganisch-idealistische Auffassung des Weltgrundes noch zurück, wenigstens wird sie nicht so ausgewertet wie die zweite dynamische. Erst gegen Ende dieser Periode in Grasers Entwicklung gewinnt jene an Bedeutung. Vorläufig dominiert noch die dynamisch-pluralistische Naturphilosophie Schellings-Leibniz'.

---

[1]) *ebenda S. 184* [2]) *ebenda S. 186.* [3]) *ebenda S. 6.*

Polarität und Kontinuität. Zwei Grundideen liegen der Natur zugrunde. Duplizität oder Polarität der Kräfte und die Idee der Steigerung. Die erste ist die Bedingung des Lebens in der Natur überhaupt. Das Wesen der Natur ist eine Summe von Kräften, deren Wirken im Ganzen Streben und Leben erzeugt. Das Gesetz der Polarität jedoch herrscht in ihren Kräften und ist die Ursache eines Antagonismus der Kräfte, die nach Gleichgewicht streben. Die sich widerstrebenden Kräfte sind ursprünglich ein unablässiges Streben an und für sich: positive Kraft, auch Expansivkraft genannt, und ein Dawiderstreben, damit jene sich nicht in eine endlose Lehre verliere, sondern ein Produkt erzeugen: beschränkende, negative, Kontraktionskraft. Dieser Antagonismus gehört zum Wesen der Natur. Fehlte er, so würde Ruhe und Tod eintreten; denn jene überwiegende Kraft müßte ersterben, weil sie nichts mehr zu kämpfen hätte.[1]) Ein Gleichgewicht wird also erstrebt, aber sofort wieder gestört, damit der Kampf unterhalten wird. Eine ungeheuere Dynamik erfüllt das Ganze.

Ein zweites Gesetz herrscht in diesem Kräftespiel, das der Steigerung. „In natura non datur vacuum, hiatus, saltus."[2]) Es existieren deshalb Grade des Lebens, die ein allmähliches Werden bedingen und die Graser als leblose (wenn auch im uneigentlichen Sinn) lebendige und geistige Natur bezeichnet. In allmählichem Werden strebt die Natur nach aufwärts und hier ist auch der Ort und die Möglichkeit gegeben, dem Menschen seine Stellung anzuweisen. An ihm stellt sich die Natur im zweiten und dritten Grad dar. Auch in ihm herrscht Duplizität, zunächst allgemein zwischen Körper und Geist, dann aber ebenso in jedem einzelnen dieser Bestandteile des Menschen. „Denn der Körper muß als individueller Organismus dem allgemeinen entgegengestellt gedacht werden." Durch den Ausgleich zwischen beiden wird körperliches Wohlsein erzielt. Auch in der Sphäre des individuellen Geistes, der psychologischen Anlage, tritt die polare Eigenschaft der Natur zutage in dem zwei Kräfte, Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen welchen als dritte Potenz (drei ist in Wahrheit die heilige Zahl") der Wille", die Einheit herbeiführt. Ebenso steht das Streben eines Geistes dem jedes anderen gegenüber und fordert einen Ausgleich im Gebiet des Rechtes.

Die Idee des Organischen. Noch ein Leitmotiv wird innerhalb dieses Weltbildes angeschlagen, die Idee des Organischen. Als Universum, als geordnetes All erscheint die Natur dem

[1]) *ebenda S. 17.* [2]) *ebenda S. 124.*

forschenden Geist. Er sucht sich dieselbe als ein Ganzes aus einer Idee zu erklären.[1]) Allerdings verfolgt Graser diesen Gedanken weniger nach seiner spekulativen Seite wie etwa Schelling in seiner Schrift „Vor der Weltseele", aus dem Jahre 1798, sondern mehr nach der ästhetischen. Damit wird ein neuer Erkenntnisweg neben dem theoretischen und praktischen gebahnt, die Ästhetik.

3. Asthetische Aspekte

Die Ästhetik als Geistesvehikel und in der Erziehung als Bildungsmittel tritt nun in neue Funktion. Zugleich ist hier auch der Punkt, wo das Wertproblem angeschnitten und die Freiheitsidee erörtert wird. Ebenso wird dadurch auch die Beantwortung der religiösen Frage in entscheidender Weise beeinflußt. Schon äußerlich tritt die ästhetische Geisteshaltung zutage, dadurch, daß Grasers Stil Schwung und Begeisterung bekommt. „In das tiefste philosophische Nachdenken verloren, strebe ich nur mit immer größerer Ablötung meiner Sinne mich über alles das zu erheben, was noch Produkt der Natur ist, bis mir zuletzt ein hehrer Gedanke vor das Auge des Geistes tritt, den ich festzuhalten mich gedrungen fühle. Ein Licht verbreitet sich mir hiebei über die ganze Allheit und ich sehe in ihr nur Einheit, höre nur einen Klang, gewahre nur Harmonie. Allein der Gedanke an die Allheit drängt ihn auch in sich selbst zurück und findet — Entzweiung, Verwirrung, Trug. Dadurch kreuzen sich die Gefühle im Innern, Scham über sich selbst und Verlangen, sich in die ganze Allheit mit gleicher Übereinstimmung zu verweben, bis das Göttliche, das im Menschen wohnt sich durchdrängt, bis die Vernunft sich zu ihrem Urbild emporhebt."[2])

Ästhetische Anschauung. Wenn Graser hiebei von einem „hehren Gedanken" spricht, so ist es nicht bloß eine ästhetische Betrachtungsweise, eine regulative Idee, die hier das Wort führt. Das Licht das sich über die Allheit verbreitet, kommt nicht bloß aus dem anschauenden Verstand, sondern ist ein Widerstrahl einer universalen Teleologie, die das gesamte All durchwaltet. Einheit, Einklang, Harmonie liegen in ihm und werden vom betrachtenden Geist intuitiv erfaßt. Diese ästhetische Anschauung aber kann und muß gesteigert werden. In seinem dreizehnten Brief der „Beobachtungen und Vorschläge" über die dritte Stufe der sittlichen Bildung, nämlich die Bildung zum Edelsinn oder die

---

[1]) *Beob. u. Vorschl. 2. Bdch. S. 244.*
[2]) *ebenda S. 154 vgl. auch* S. *199, 254.*

ästhetische Erziehung[1]), wird des näheren gezeigt, wie diese Steigerung der Anschauung durch Pflege der bildenden und tönenden Künste verwirklicht werden kann. Wahrheit und Schönheit, Philosophie und Kunst treten in engste Berührung. Der ästhetische Idealismus Schellings in seinem „System des tranzendentalen Idealismus" und in seinem „Bruno" haben hier verwandte Saiten in Grasers Innern zum Klingen gebracht. Wir verstehen, wie er besonders letzteren begeistert feiert.[2])

Die Freiheitslehre. Aus den Schlußsätzen des obigen Zitates geht aber auch deutlich hervor, daß sich nun bei Graser mit der ästhetischen Betrachtung eine ethische Aufforderung verbindet. Zur Ästhetik tritt die Ethik in einheitlichem Bunde. Die Idee wird zu einem Ideal „auch an mir sollen Wahrheit und Schönheit diese reizenden Züge, die mir bei der Anschauung des Universums entgegenstrahlen, sichtbar werden."[3]) Freilich ist diese Ethik weit verschieden von jener der früheren Zeit. Dort galt es eine Idee zu realisieren, deren Ausgangspunkt die Freiheit bildete und deren Ziel in der Unendlichkeit lag. Jetzt handelt es sich darum gleichsam in einem geordneten All eine Lücke zu schließen, oder wie Graser oft sagt „das Verhältnis zum Ganzen auszufüllen". Der Mensch hält sich ein Bild vor, das er darzustellen hat. Es ist das Bild eines vollkommenen Menschen als ausfüllendes Glied der ganzen Kette, welche das schönste Weltall durchschlingt.[4]) Früher war es eine Freiheit, welche die Kette aller Notwendigkeit sprengte, nun ist es eine hohe letzte Notwendigkeit, die die Freiheit in sich aufnimmt. Das Sollen das vorher im Menschen lag ist nun zu einem Sollen außer ihm geworden. Auf solche Weise wird das Freiheitsproblem in anderer Weise gelöst. Und es ist bezeichnend, wie die Ästhetik ihren bedeutenden Anteil dazu beisteuert.

Freiheit und Notwendigkeit. Als Tätigkeit des freien Geistes entreißt die Ästhetik den Menschen der Naturnotwendigkeit des Werdens. Durch sie wandelt sich Natur zu Geist, Notwendigkeit zu Freiheit, aber um sich sofort wieder in eine höhere geistige Ordnung zu fügen. „Die Natur geht ihren Gang ungehindert fort und er möchte, sie sollte so gehen um seinen Gang zu entsprechen. Wenn nun in jenem Gange das Ungefähr mit Launen spielte, was ist dann der Mensch dagegen mit seinen Vorsätzen? Wenn aber in ihr eiserne Notwendig-

---

[1]) *Beob. u. Vorschl. 2. Bdch. S. 153 ff. bes. 160, 162, 163, 165.* [2]) *siehe oben S. 36.* [3]) *Beob. u. Vorschl. 2. Bdch. S. 155.* [4]) *ebenda.*

keit herrschte, was ist dann gegen sie sein Wollen? Wie hängen beide, er und die Welt zusammen? Wie der feste Gang jener und das freie Wollen seiner und seinesgleichen? Der Mensch müßte nun gerade alles was er bis jetzt dachte und am Ende all sein Denken selbst aufgeben, wenn er nicht einen Gedanken ergriffe, der hier die beruhigende Vereinigung gewährte. Dieser Gedanke ist die Idee eines Wesens, das die Welt mit Einschluß der Menschheit mit unbedingten Wollen zu einem Harmonisch-Ganzen macht oder die Idee Gottes".[1])

Bewußt also fügt sich der Mensch in die ewige Ordnung ein, ja dieses Bewußtsein wird zur eigentlichen Wesensart des Menschen in der aufsteigenden Naturentwicklung. Es ist wirklich eine Vergeistigung der Natur zum Absoluten. Wissen und Wirken, Denken und Sein werden eins. „Das höchste Wissen und die Anschauung des Absoluten schließt auch das Sein in sich, weil es nur die Form desselben ist."[2]) Freiheit ist darum eigentlich die Selbstbestimmung zur Erreichung der totalen Selbstanschauung. Damit sind wir aber schon an die Betrachtung der religionsphilosophischen Probleme angelangt. Denn auf dem Grunde solcher ästhetischen Weltansicht und Lebensethik liegt eine metaphysische oder genauer religiöse Frage. Freiheit ist kein rein ethisches Problem mehr, sondern zu einem metaphysischen, religiösen geworden.

4. Religionsphilosophische Konsequenzen

Die Persönlichkeit Gottes. Einen Augenblick hatte es den Anschein, als ob Graser in den ästhetischen Pantheismus des „Bruno" einmünden wollte. „Nennen wir sie (die Natur d. V.) das Absolute oder das Universum; es gilt (für jetzt) immer gleich. Nennen wir das Absolute, so denken wir uns den Inbegriff und Grund alles Seins. Nennen wir sie das Universum so denken wir uns ein Ganzes."[3]) Natur, Absolutes, Universum können hier nur verschiedene Namen für denselben Inhalt bedeuten; unendliche Totalität. Eine Transzendenz Gottes wäre damit kaum vereinbar. Aber im weiteren Verlauf seines Denkens läßt Graser keinen Zweifel, daß er ein solches vom Weltall geschiedenes Prinzip — einen persönlichen Gott — durchaus gelten lassen will. „Ordnung, Harmonie, Schönheit diese entzükkenden Bilder, nur Erzeugnisse der reinen Geistigkeit schweben anfangs dunkel als Ahndungen, aber

---

[1]) *Beob. u Vorschl. 2. Bdch. S. 253 vgl. a. S. 187.* [2]) *ebenda* S. *269.* [3]) *ebenda S. 6.* [4]) *ebenda S. 199.*

dann immer heller und lebhafter vor dem Auge. Er dehnt seinen Blick auf diese Höhe immer weiter über das Weltall aus und erblickt auch in ihm die Ordnung, die Harmonie und Schönheit im lebendigen Spiel und ergreift mit Entzücken den Gedanken dessen in dem, durch, den alles ist, lebt und sich bewegt, mit einem Wort den Gedanken Gottes".[1])

Man sieht, nun ist keine Rede mehr von einer Idee Gottes etwa als Postulat der Vernunft, nicht mehr wird Gott betrachtet als der moralische Weltregent oder gar die moralische Weltordnung. Auf den Weg der Naturphilosophie kommt Graser zu einer ästhetischen Religionsphilosophie. Freilich schwingt ein pantheisierender Ton immer noch mit. „Umschlungen im Universum von einem ganzen Gewebe gleicher, tätiger Wesen soll der Mensch selbsttätig, mit Einsicht in seine Stellung und sein Verhältnis leben und wirken". Dieses Weltall ist von einem lebendigen Prinzip beherrscht. Der Gedanke daran, „der Aufblick zum Wesen der Allheit durchdringt, entwickelt, erhöht ihn und all seine Anlagen zum Gebrauch." Hier werden ersichtlich pantheisierende Gedankengänge verfolgt, während im vorigen Zitat klarer zwischen dem Weltall und dessen Leiter und Lenker geschieden wird. Die platonisierenden Anklänge Schellings in seinem Bruno, die er mit der Naturphilosophie der Renaissance verwoben hat, wurden auch von Graser mitübernommen. Der Aufblick zum Wesen der Allheit durchdringt den Menschen „all sein Streben und Sinnen bezieht er darauf. So ist er ganz, was er sein soll und sein ganzes Wesen, sein Denken, sein Sein und sein Handeln ist Religion, eine freie Zurückführung und ein freies Wiederanfesseln an die Gottheit, von der er als Naturwesen notwendig ausging."[2]) Erscheinen hier Grasers Anschauungen noch in einem unbestimmten Zwielicht, so wird sich doch im folgenden zeigen, daß die Mehrdeutigkeit oft nur an der fremden sprachlichen Ausdrucksweise haftet, in die sich die positiv-christlichen Ansichten Grasers hüllen.

Das religiöse Erkenntnisprinzip: die Anschauung. Immer wieder erhebt Graser die Forderung, daß der Mensch sein ganzes Wesen, sein Denken und Handeln an die Gottheit anfesseln soll. Sie zeigt, worauf es hier allein ankommt. Aber die Frage ist nur wie das geschehen kann. Zu dem Zweck nimmt er den Begriff der Anschauung zu Hilfe. „Die Hauptsache der ganzen Religion ist die Anschauung des Verhältnisses des Menschen zum Willen und Gott dessen Leiter".[3]) Die subjektive

[1]) *Beob. u. Vorschl. S. 199.* [2]) *ebenda S. 174, 192, 197, 200* 229. [3]) *ebenda S.* 221.

Wurzel dieser religiösen Weltansicht ist also nicht ein Glaube oder gar der Glaube im dogmatischen Sinn, sondern die Anschauung. Nur bleibt sie nicht bloße Handlung des Verstandes, sondern zieht das ganze Innerste des Menschen in ihren Bereich, versetzt es in Begeisterung und entfacht es zu tätiger Liebe.[1])

An einer anderen Stelle[2]) wird diese Anschauung deutlicher bezeichnet. Sie ist ein höherer, erhabener himmlischer Sinn, grundverschieden von der sinnlichen Anschauung der körperlichen Gegenstände, also kein rationales Produkt der Vernunft, sondern ein Erfassen des ganzen Innern. Deshalb hat nach Graser diese Verknüpfung der Religion mit dem gesamten Wesen des Menschen auch den Vorzug, daß sich zugleich das Gefühl damit vereinigt. Das erschien ihm ja als der Grund aller Zeitübel, daß die einen ihre Religion in körperlichen Übungen nach äußeren Vorschriften, die anderen in die Befolgung gewisser allgemeiner Vernunftgesetze und zwar nur in Bezug auf das bloße Handeln setzten, die dritten im vollständigen Unglauben sich verloren. Seine Theorie vielmehr ermöglicht es den Grund der Religion „in das Gemüt zu legen".[3]) Dadurch ist sie viel sicherer im Innersten des Menschen verankert, vor aller praktischen Ausartung geschützt, denn ihr „liegt zugleich die Idee des ganzen Weltalls" zugrunde.[3])

Was für ein gewaltiger Gedankenfortschritt spricht sich doch in dieser Fassung des religiösen Problems gegen früher aus! Die Beziehungen des Menschen zu Gott sind nunmehr viel tiefer, viel reicher geworden. Zu den logischen der Aufklärungszeit, zu den ethischen, gewiß auch tief in den Menschen eingreifenden der kritischen Periode treten nun die ästhetisch-emotionalen und verbinden einen zentralen Bezirk des Menschen mit Gott. Freilich treten die neuen Beziehungen zunächst in ästhetisch-pantheisierendem Gewande auf, aber sie beeinflussen in mehrfacher Hinsicht das Verhältnis von allgemeiner und positiver Religion.

Allgemeine und positive Religion. Als eine erste Folgerung ergibt sich die Tatsache: Religion ist nicht mehr etwas Auswärtiges, keine Summe von Sätzen, die außer anderen Gesetzen zu befolgen wären, die Religion ist das einzige ursprüngliche erste allgemeine Gesetz.[4]) Religion ist auch nichts Besonderes mehr, das anderen Forderungen des Lebens oder Seins entgegen gesetzt wäre; sie ist die

---

[1]) *Beob. und Vorschl.* S. *196.* [2]) *ebenda* S *198.*
[3]) *ebenda* S. *197.* [4]) *ebenda S 230.*

einzige Forderung des ganzen Seins. „In ihr sind alle übrigen eingeschlossen — alle besonderen Verhältnisse bestimmt".[1] Demgemäß muß hieraus eine Aufforderung zur tätigen Mitarbeit am Weltganzen entspringen. Ein kultureller Imperativ am Ausbau der Natur zur Kultur mitzuarbeiten, muß die unmittelbare Folge sein. Auch eine kulturfreundliche Haltung des religiösen Menschen überhaupt ist damit gegeben. Andrerseits könnte aber auch eine Ablehnung jeglicher positiven Religion daraus gefolgert und Graser zum Vertreter einer allgemeinen Humanitätsreligion, wie sie etwa Herder predigte, gestempelt werden. Die Gegensätzlichkeit der Aufklärung zur Offenbarung würde nur in anderer Form und aus anderen Gründen wieder aufleben. In solchem Sinne will jedoch Graser sein Eintreten für die allgemeine Religion nicht aufgefaßt wissen. Er hat sie vielmehr als eine Art Einführung zur positiven Religion gedacht, zu der erst der Grund im Menschen gelegt werden müsse.[2]) Nach dieser Grundlegung dünkt ihm der Weg in die innere Ökonomie der christlichen Offenbarung leicht, wenngleich er, wie andere Stellen erkennen lassen, nach seiner Ansicht nicht notwendig begangen werden muß. „Sollte nun aber auch der Zögling zu den besonderen Wissenschaften einer Theologie, Moral und Ästhetik gelangen, so kann er unmöglich dieselben als dem Inbegriff von Glaubenslehren und Vorschriften annehmen, sondern es ist ihm alles nur natürliche Folgerung aus der Hauptidee. Ja er muß einsehen, daß, wenn er sich im Ganzen der Anschauung des Höchsten bemächtige, er keiner einzelnen Lehr- und Vorschrift bedürfe".[3]) Er selbst steht also auf dem Standpunkt, daß der höchste Grad der Anschauung der positiven Offenbarung nicht mehr bedürfe. Aber diese höchste Stufe ist nicht Sache der Allgemeinheit. Für diese ist die allgemeine Religion, auf deren Hinweis er sich viel zugute tut und deren Bedeutung für die Erziehung er ungemein hochschätzt[4]), die notwendige Grundlage zur positiven und zwar christkath. Religion.[4]) Der Mangel einer solchen war bis jetzt schuld, daß der eine Teil des Volkes sich mit einer mechanischen Religionsübung begnügte, der andere Teil dem Unglauben verfiel. In seiner Theorie der allgemeinen Religion findet Graser das Heilmittel für diese Erscheinungen und zwar liegt der Übergang zur positiven Religion begründet in der Schwierigkeit eine klare Anschauung des Höchsten zu haben. Die Offenbarung dient nur zur Vervollkommnung der An-

---

[1]) *Beob. und Vorschläge S. 229.* [2]) *ebenda S. 209.*
[3]) *ebenda S. 208.* [4]) *ebenda S. 227.*

schauung Gottes und des Weltalls[1]), verleiht „beruhigende Gewißheit in betreff der einen und ewigen Wahrheit". Der Mensch ergreift die mitgeteilten Vorstellungen um darnach mit desto größerer Beruhigung die Bearbeitung seiner Natur zu besorgen.[2])

Wie aber kommt Graser methodisch zu ihr? Auf dem Wege der Abstraktion.[3]) „Ordnung, Harmonie, Schönheit sind Erzeugnisse der reinen Geistigkeit. Auch die Erscheinungen des menschlichen Gemütes sind in der einen Idee der freien Geistigkeit denkbar. Was beides zu einem vereinigt, ist die Idee des einen, alles umfassenden, alles durchdringenden, alles belebenden Wesens — die Idee Gottes." Dieser wahre Akt der Freiheit oder höheren Geistigkeit muß gleichsam „per saltum" geschehen.[4]) Ist dies geschehen, dann ist es natürliche Folge, „daß der Mensch das der Anschauung Gottes entsprechende Sein, unter dem Begriffe Wille Gottes faßt und diese Vorstellung erzeugt im religiösen Gemüt auch das Gebot: dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden."[5]) Die untrügliche Kenntnis dieses Willens wird nun eine neue Angelegenheit. Damit befindet sich Graser nunmehr nach seiner Ansicht auf positiv-christlichem Boden.

Ähnlich wird die Notwendigkeit der Kirche dargetan. Religion und Offenbarung haben ja zu dem Endziel nicht bloß „die Seligkeit von Individuen, sondern die des ganzen Erdkreises, auf dem sie die höhere Humanität hervorbringen sollen."[6]) So entsteht der Gedanke einer allgemeinen geistigen „Wechselwirkung" unter den Menschen. Die Vorstellung des Reiches Gottes als ein Reflex des ganzen Weltalls, muß organisch geordnet und einheitlich sein, eine Forderung, die vor allem der Katholizismus erfüllt. „Mit Recht gründet sich demnach die Kirche auf den Glauben an Göttlichkeit."[7]) Glauben und Anhänglichkeit an dieser Kirche, das sichtbare Reich Gottes, Ehrfurcht und Ergebenheit gegen die Vorsteher und Beamten derselben sind nun die natürlichen Folgen der vorher bewirkten Vorstellungsart.[8]) Wie ganz anders erscheinen nun Gottesdienst und Kult mit all ihren Formen und Zeremonien, nach dem der Mensch für dieser Religionsübung durch die Ästhetik erzogen wurde.

Dogmatische Fragen. Mit der höheren Wertung der Offenbarungsreligion gewinnt Graser nun auch ein näheres Verhältnis zur Theologie, besonders zur Dogmatik. In seiner früheren Zeit war

[1]) *Beob. und Vorschläge S. 213.* [2]) 2. *Prüfung S. 644.* [3]) *Beob. und Vorschl. 2. Bdch. S. 202, 204.* [4]) *ebenda* [5]) *Beob. und Vorschl. 2. Bdch. S. 213.* [6]) *ebenda S. 219.* [7]) *ebenda S. 261.* [8]) *ebenda S. 226.*

von Dogmatik wenig oder gar nicht die Rede. Die Sittenlehre, das praktische Verhalten, war fast ausschließlich Gegenstand seiner Untersuchungen und Reformen. Nun aber ist die Spekulation erwacht. So gewinnt in seinem Denken die Dogmatik besondere Bedeutung. Sie wird deshalb auch in der zweiten Auflage seiner „Prüfung", obwohl sie doch bloß von der kath.-praktischen Religion handeln will, in reichem Maß in den Kreis der Betrachtung gezogen. Aber dabei ist unser Dogmatiker weit entfernt nach der alten Methode zu verfahren. Weder bei der Behandlung dieser Disziplin im ganzen noch bei den Glaubenslehren im einzelnen kommt es ihm darauf an, etwa gestützt auf Schrift, Tradition, Konzilarentscheidungen das Geoffenbartsein der Dogmen zu erweisen oder ihren Inhalt und Umfang abzugrenzen. Das ergibt vielmehr eine „trockene Dogmatik", die nur die Dogmen zusammenstellt als bloße Aussprüche der Offenbarung und nur dahin trachtet, soviel als möglich das der Vernunft Widersprechende hervorzuheben.[1]) Auch eine rein rationale Behandlung der dogmatischen Fragen wie sie in der Aufklärungszeit üblich war, genügt nicht. Sein Ziel ist im Gegensatz dazu die Vernünftigkeit der Grundsätze zu betonen und dadurch die Vorurteile gegen die Dogmatik als Wissenschaft zu beseitigen.[2] Man könnte das ebenfalls als Rationalismus bezeichnen und ohne Frage geht Graser in vielem zuweit, wenn er selbst die höchsten christlichen Glaubenssätze, Trinität, Erlösung, als durchaus der Vernunft zugänglich und erkennbar darstellt. Es konnte gar nicht ausbleiben, daß er manchen Dogmen wie dem von der Erbsünde, der Gnade, in kirchlicher Weise nicht gerecht wurde; ist er ja z. B. der Ansicht: „wenn eine Lehre auf das Apodiktische einen besonderen Anspruch machen kann, so ist es die Dogmatik im Ganzen genommen. Und wenn eine Lehre sich des Vorzugs der systematischen und der durchaus gleichen Evidenz und Wichtigkeit ihrer Sätze rühmen darf, so ist es die Dogmatik."[3]) Aber eine Dogmatik im eigentlichen Sinne zu schreiben, hatte er gar nicht im Sinne. Er sollte vielmehr eine „Metaphysik der Religion" werden. Ferner muß man bedenken, daß es ihm wie anderen katholischen Theologen dieser Zeit nicht darum zu tun war, den supranaturalen Charakter der Offenbarung zu leugnen, wie es der Deismus der Aufklärung bewußt und mit Absicht getan hatte. Seine Absicht war vielmehr gegenüber „solchen die das Christentum für fabelhafte Träumereien, fromme Phantasien oder

---

[1]) *2. Prüfung S. 632.* [2]) *ebenda S. 543.* [3]) *ebenda S. 599.* [4]) 2. *Prüfung S. 599.*

noch Schlimmeres erklärten, zu beweisen, daß dem Glaubensgut und seinen einzelnen Lehrsätzen allgemeine, tiefe Ideen zugrunde liegen, die durchaus Anspruch auf vernünftige Glaubenszustimmung haben. Das war freilich nicht im eigentlichen Sinne Dogmatik, die eine Glaubenswissenschaft ist, deren spekulatives Erkenntnisprinzip von seiten des Menschen die von der Gnade erleuchtete Vernunft ist. Aber es war die erste Vorstufe zu ihr, der erste Schritt von der Flachheit des reinen Rationalismus loszukommen. Graser versteht unter Dogmatik „die ausführliche systematische Darstellung der Idee der Gottheit im Verhältnis zur Menschheit, wobei die Idee der Gottheit gleichsam die Form für den Schauenden ist."[1]) Daraus ergibt sich der organische Zusammenhang der einzelnen Glaubenssätze, ihr theoretischer Charakter und ihre Bedeutung für Moral und praktisches Verhalten. Denn da der Mensch nicht mit einem Blick diese Gottesschau leisten kann, ist es notwendig, jene Gesamtform in einzelne Betrachtungen zu zerlegen, die trotzdem den einheitlichen Zusammenhang nicht verlieren.[2]) Trotz ihres spekulativen Charakters ist die Dogmatik nicht reine Theorie. Vielmehr hat auch sie eine auf das sittliche Handeln sich erstreckende Tendenz und gerade dies bewahrt sie vor „Verknöcherung". „Wenn Gesinnung und Tat in der Religion ganz in eins zusammenfallen, so ist sie ganz, was sie sein soll".[3])

Allgemeine Charakterisierung der Pädagogik in dieser Periode. Gehen wir noch kurz auf die Beziehungen der Philosophie Grasers zu seiner Pädagogik ein, die jetzt erst im eigentlichen Sinne geschaffen und ausgeführt wird. Früher beschränkte er sich nur darauf, im Religionsunterricht neue Wege zu bahnen und auch im ersten Bändchen seiner „Beobachtungen und Vorschläge", diesen pädagogischen Seitenstück zu seiner „Prüfung", begnügte er sich mehr die Mängel und Verkehrtheit der bisherigen Erziehung, die er in der Handhabung einer zu strengen Zucht und zu starken Betonung der Autorität sieht, aufzuweisen. Erst in dieser Entwicklungsstufe nimmt er die Bearbeitung der Pädagogik in größerem Maße in Angriff. Grundlage bildet auch hier die Naturphilosophie. Da nienach die Natur lebendig ist und von selbst das wird, was sie werden kann und soll[4]) kann es sich nur darum handeln den sich selbst entwickelnden Kräften einigermaßen freie Bahn zu gewähren, d. h. alle Hindernisse, die sich etwa entgegenstellen, zu beseitigen.

---

[1]) *2. Prüfung S. 597.* [2]) *ebenda S. 602.* [3]) *ebenda S. 605.* [4]) *Beob. und Vorschl. 2. Bd. S. 19, 20.*

Insofern höchstens der Mensch als höhere Potenz der Natur dem geistigen Pol im Gesamtorganismus nähersteht, kann es gestattet sein, den menschlichen Geist zu unterstützen, daß er den Ausgleich der polaren Kräfte durch einen Reiz, den der Erzieher auf ihn ausübt eher findet. So ist in seiner Theorie Erziehung, „die Beförderung des menschlichen Naturstrebens zur schnelleren Erreichung des Naturzweckes."[1]) Das Ziel wäre ein biologisches zu nennen, wenn nicht die Natur das Bestreben hätte sich allmählich „zu vergeistigen". Stufenweise gelangt so der Mensch zur Höhe seines eigenen Wesens. Darum muß auch diese Beförderung sich den Entwicklungsstadien entsprechend anpassen. Der Mensch existiert anfangs nur als physisches dann (wenn er nicht gleich zur Moralität angehalten wird) als bürgerliches und erst zuletzt als moralisches Wesen.[2]) Letzteres aber ist durch den Grad der Kenntnis bestimmt. So kommt es also darauf an bezüglich der ersten zwei Stufen die Kräfte und Anlagen des jungen Menschen durch äußere Einwirkungen so zu bilden, „daß der Gegenstand der Einbildungskraft nahe gebracht wird, und zugleich auch Stimmung und Gefühl (Interesse) erregt wird." Diese Bildung hat es also mit den physischen Wesen des Menschen und seiner Umgebung zu tun. Sie ist „Formierung oder Bildung eines Materialen."[3]) Bezüglich der letzteren gilt es durch Belehrung auf die Erkenntnis zu wirken. Denn bei dem latenten Geistcharakter der Natur bedeutet der höhere Grad dieser Kenntnis, des Wissens unmittelbar auch ein höheres Sein der Humanität. So verstehen sich die Sätze: „in der geistigen Natur darf nichts erzwungen werden",[4]) die Erziehung kann an und für sich nur auf die Erkenntnis wirken."[5])

Hiebei verspricht sich Graser von dem zu seiner Zeit so hoch gepriesenen Sokratisieren den besten Erfolg. Darunter versteht er nämlich die Methode „den Lehrling unaufhörlich mit Antithesen sozusagen zu quälen."[6]) Das Fragen und Widersprechen oder Einwürfe machen, gelten ihm als die zwei Hauptmittel des Unterrichts, während das Demonstrieren von ihm als das unzulänglichste und unsicherste Mittel betrachtet wird. Ja er nennt als belehrendstes Schema für den Unterricht den chemischen Prozeß. Denn auch im menschlichen Geist findet „ein stetes Komponieren, Dekomponieren und Rekomponieren ein Präziptieren und Sublimieren statt."[7]) Letzten Endes aber strebt die Natur einem reinen idealen

---

[1]) *ebenda S. 20.* [2]) *ebenda S. 24.* [3]) *ebenda S. 28.* [4]) *ebenda S. 11.* [5]) *ebenda S. 27.* [6]) *ebenda S. 180.* [7]) *ebenda S. 335, 336.*

Zustand zu. „Immer mehr schwebt mir die Idee der werdenden Menschheit klarer vor den Augen... Da entflammt ganz auch der Gedanke, das was ich sehe der Generation anzuzeigen immer mehr meine Brust und ich denke mich zum Voraus glücklich, wenn mir mein Vorhaben gelingt; noch glücklicher aber, wenn mich die Vorsehung in den Stand setzt nicht bloß anzudeuten was geschehen sollte, sondern selbst mit in die Maschine zu greifen und ihren Gang besser richten zu helfen."[1]) Die Gesamterziehung des Menschen wird zu einer religiösen. „Die religiöse Erziehung ist der eigentliche Zweck der Erziehung."[2]) Sie umfaßt deshalb die physische, bürgerliche und moralische oder wie es an einer anderen Stelle[3]) heißt die menschliche, gesellige, ästhetische Erziehung mit den Teilzielen: Selbstbeherrschung, Humanität, Selbstveredlung. Da aber Ästhetik und Religion ineinander fließen, wird ästhetische Erziehung zur religiösen. „Bester wir haben und mußten die Forderungen der Erziehung vereinzelnen, die dritte, die ästhetische bleibt immer diejenige, die alles vereint. Sie ist es auch vorzüglich, welche zur religiösen Erziehung im strengen Sinn den Grund legt."[4])

Kurz faßt er einmal das Hauptziel der Erziehung dahin zusammen. der Mensch müsse im Ganzen ein harmonisches Ganze vorstellen, in welchem der freie Gang durch das verhältnismäßige Zusammenwirken aller einzelnen Kräfte das Bild des notwendigen Universums im Kleinen darstellen.[5]) Graser steht in dieser Periode dem ästhetischen Ziel des Neuhumanismus am nächsten. Zwar hat er der spezifisch klassischen Bildung durch die Griechen nicht so sehr das Wort geredet, dazu wurzelt er zu tief in der Philosophie Schellings. Sein Lehrstoff ist noch zu enzyklopädisch-universal, aber formal durch die Betonung des Ästhetischen atmet er neuhumanistischen Geist, wie ihn etwa Wilhelm von Humboldt am reinsten ausprägt. Der freie Gang d. i. die Selbstbestimmung des Menschen, das gleichmäßige Zusammenwirken aller Kräfte, das Bild des notwendigen Universums als Idee bilden die drei Konstituanten seines Bildungszieles. Sie sind bei ihm die empirischen Bestimmtheiten des Geistes, um die „Individualität als charakteristische Manifestation einer ideellen Welt hervorzubringen."[6]) Allerdings lastet die Idee des „notwendigen Universums" als ein dunkles Verhängnis über dieser Gestaltung."

---

[1]) *Beob. und Vorschläge S. 390.* [2]) *ebenda S. 112.* [3]) *ebenda S. 128.* [4]) *ebenda S. 169.* [5]) *ebenda S. 140.* [6]) *Leser: das pädagogische Problem München 1927, Bd. II, S. 577.*

Rückblickend kann man sagen, der Schritt Grasers über Kant-Fichte hinaus ist in mehrfacher Hinsicht nicht zu bedauern. Er hat ihm die Bahn frei gemacht für die weiten Horizonte der Welt und des menschlichen Lebens. Freilich hat damit die ethische Strenge seiner früheren Zeit nachgelassen, damit ist aber auch so manche Einseitigkeit gewichen. An ihre Stelle ist eine vorerst erdrückende Allseitigkeit getreten, in deren Mitte der Mensch seinen Platz einnimmt. In die geistige Bewegung, in der sich dieses All befindet, wird auch er mit hineingezogen und trägt seinen erheblichen Anteil dazu bei. Auf dem religiösen Gebiet ist der frühere „Moralismus" verschwunden. Eine künstlerisch-ästhetische Geisteshaltung hat Platz gegriffen. Damit wird er dem religiösen Problem viel gerechter als vorher. Ganz kann es freilich seine Herkunft von der Moral nicht verleugnen. Noch immer hat sie ihre Berechtigung und Aufgabe, nämlich die religiösen Vorstellungen vor Anthropomorphismus zu schützen. „Religion wird also, da sie aus der Moral hervorgeht und dem vorgeschriebenen Wirken derselben erst Leben, Schwung und Stärke gibt anstatt jener als Hauptbestimmung angegeben werden müssen."[1])

Pädagogisch betrachtet hat die Wendung ihm die Breite des menschlichen Wissens eröffnet, dessen Fülle er noch nicht ganz zu bewältigen vermag, eine Aufgabe, die er erst in der folgenden Periode zu lösen versucht.

b. die Spekulation auf ihrem Höhepunkt

Die Tendenzen, die sich in den früheren Schriften Grasers ankündigt, in den „Beobachtungen" und der zweiten Auflage der „Prüfung" an Einfluß gewonnen und einen Wandel in seinen Anschauungen herbeigeführt hatten, gelangten nun zum vollendeten Durchbruch und zur dominierenden Stellung. Waren bisher immer noch Nachwirkungen aus der „kritischen Periode zu spüren, so verschwinden sie fortan völlig. In den „Beobachtungen" und der zweiten „Prüfung" liefen sie eine Zeit lang neben einander her, sich berührend, zum Teil vermengend; jetzt aber steht Graser mit Bewußtsein auf dem neuen Boden der romantischen besonders, Schellingschen Philosophie. Sie ist nicht mehr bloß Ausgangspunkt und Grundlage, sondern durchdringendes Prinzip

[1]) *Beob. u. Vorschl., 2. Bd., S. 112.*

einer vollständigen Theorie geworden.[1]) Aus ihr hat Graser nun den allgemeinen Grundsatz genommen, welcher das ganze pädagogische Gebiet als Sonne beleuchtet[2]), ein Verdienst, dessen er sich gegenüber anderen Pädagogen mit Stolz rühmt.[3]) Niedergelegt hat er seine Gedanken in dem Hauptwerk, das seinen Namen in die pädagogische Literatur eingeführt hat: „Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung mit besonderer Anwendung auf eine neue daraus hervorgehende Elementar-Unterrichtsmethode." 1811 ist sie zum erstenmale erschienen. 1813 wurde sie neu und fast unverändert herausgegeben, die dritte Auflage stammt von 1830. Ferner gehören inhaltlich betrachtet noch hieher die „Elementarschule fürs Leben in ihrer Grundlage" erste Auflage 1817, zweite Auflage 1818, dritte 1826, vierte 1839). Letzteres Werk will die Grundsätze der Divinität in die Schulpraxis umsetzen und methodisch auswerten. Sie ist der erste Band seines Unterrichtswerkes: „die Elementarschule fürs Leben." Ihm folgen noch die „Elementarschule fürs Leben in ihrer Steigerung" 1828 und die „Elementarschule fürs Leben in ihrer Vollendung" 1841. Letztere wurde erst nach dem Tode des Verfassers von seinem Schüler Ludwig herausgegeben. Jedoch gehört nur der erste Band der Elementarschule hierher. Die dritte Auflage der Divinität und der zweite und dritte Band der Elementarschule fürs Leben lassen einen neuen Gedankenfortschritt erkennen und müssen deshalb der letzten Periode in Grasers Schaffen zugewiesen werden.

Aufgebaut hat Graser seine Divinitätspädagogik auf Schellings Indentitätssystem, wie er es in seiner „Darstellung meines Systems der Philosophie" 1801, seinem „Bruno" 1802 und in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", 1803 niedergelegt hat, welch letztere zwei Schriften Graser in der zweiten Prüfung und in den „Beobachtungen und Vorschlägen" zweites Bändchen selbst zitiert. Aus der Identitätsphilosophie Schellings entnimmt er auch die Bausteine zu seiner Theorie, ohne jedoch wie schon früher auf eigene Ansichten vollständig zu verzichten. Wir werden die Hauptelemente Schellingscher Spekulationen unschwer erkennen können. Dazu gehört vor allem die Auffassung des letzten Weltgrundes als Indifferenz der Gegensätze, die Identität von Denken und Sein, das Hervortreten der

---

[1]) *1. Divinität S. 22.* [2]) *ebenda Vorrede S. IV.* [3]) *ebenda S. V.* [4]) *Vorrede zur 2. Auflage 3. Div, S. X.*

Identität in eine ideale und reale Reihe, die Bewußtseins- und Freiheitslehre, die Idee des Organismus. Grasers eigene Leistung ist vor allem die Umwandlung dieser spekulativ-kosmologischen Prinzipien in anthropologische und die Auswertung zu pädagogischen Grundsätzen.

1. Die Divinität und ihre philosophische Grundlage

Schläger[1]) hat angenommen, daß Graser den Ausdruck und die inhaltliche Bedeutung Divinität Sailer verdankt. In seiner Schrift „Über Erziehung für Erzieher"[2]) sagt dieser mit Anlehnung mit Kant: „es ist nicht genug den Menschen zu disziplinieren, zu kultivieren, zu zivilisieren; er muß auch, wenn ich einen fremden Ausdruck in unsere Sprache einführen darf, divinisiert d. h. zum göttlichen Leben gebildet werden." Sailers Werk erschien 1807. Aber schon in der zweiten „Prüfung", zu der Graser das Vorwort 1805 geschrieben hat und die 1806 gedruckt worden war, gebraucht Graser diesen Ausdruck. Er spricht dort von dem Kultus, der notwendig sei, um sich von Zeit zu Zeit seines obersten Prinzips im Handeln wieder zu erinnern und sagt dabei[3]): „es genügt nicht recht und gut zu handeln nach einem sittlichen Grundsatz. Von Zeit zu Zeit müsse man sich dieses obersten Prinzips wieder besonders vorhalten. Sollte aber jemand dahin gekommen sein, daß er aus der Idee der Gottheit das rechte Tun oder gute Handeln als Pflicht ableitete oder mit anderen Worten die Humanität und Divinität zum Motiv machen zu müssen überzeugt wäre, so muß er auf die erwähnte Gefahr für seine Religion annehmen, daß er stets wirkend und auf das Wirken seine Aufmerksamkeit beziehend, nicht nur das Motiv des Wirkens oder Handelns selbst vergesse, sondern aus Vergessenheit desselben auch zur alltäglichen Menschlichkeit herabsinken werde."

Es ist demnach, was die Originalität des Ausdruckes anlangt, ein zweifaches möglich. Entweder hat ihn Graser zuerst geprägt oder beide haben von einem gemeinsamen geistigen Quellgebiet herkommend selbständig den Ausdruck gefunden. Da nach Sailers Wort ersteres nicht in Frage kommt, so kann nur die zweite Möglichkeit zutreffen. Dafür spricht schon, daß beide inhaltlich nicht die gleiche Be-

---

[1]) *Schläger J. B., Graser, Divinitätsprinzip und dessen Stellung in der Geschichte der Pädagogik. Diss. Erl. 1912. S. 10.* [2]) *J. M. Sailer, sämtliche Werke herausgegeben von Joseph Widmer, Sulzbach 1831, 6. Bd., S. 17.* [3]) *2. Prüfung S. 675 Anm.*

deutung damit verbinden. Bei Sailer hat Divinität einen positiv-christlichen Inhalt, während bei Graser die Bedeutung viel umfassender ist, woran schon Leisker aufmerksam gemacht hat. Sie läßt sich schwer mit einem Worte wiedergeben. Graser unterscheidet besonders später genau Divinität von Deität. „Der Mensch soll weder Gott — noch Gott ähnlich (im strengen Sinn) des Wortes zu werden streben oder Göttlichkeit (Deität) erreichen wollen; denn dieses hat keinen Sinn. Er soll seine gottverwandte Natur vor Augen haben und im selbstbewußten Leben darstellen."[1]) Propst)[2] übersetzt in seiner Monographie über Johann Jakob Wagners „Philosophie der Erziehungskunst" Divinität mit Gottbestimmtheit. Doch ist das ein zu allgemeiner Ausdruck. Gottes Ebenbildlichkeit würde den Sinn schon genauer bezeichnen, trägt aber christliche Züge hinein, die Graser besonders im weiteren Verlauf seines Denkens nicht ausschließt, aber zunächst als zu eng ablehnt. Divinität ist ihm ein rein natürliches Lebens- und Erziehungsziel, das ohne religiös-kirchliche Hilfsmitteln erreicht werden kann und soll. Nach Schlägers Ansicht läßt sich Divinität am besten mit Totalität wiedergeben. Sie sei allseitige Bildung des Menschen in Verwirklichung des göttlichen Urbildes. Das ist ohne Zweifel richtig. Graser selbst legt eine solche Interpretation nahe in den „Beobachtungen und Vorschlägen", wo er im zwölften Brief über die religiöse Erziehung sagt[3]): „die Bildung muß also immer (auch relativ genommen) total sein wie die Schönheit. Sie beruht zuletzt auf der religiösen Bildung und ist das Prinzip, das allem menschlichen Tun und Streben, Entstehen, Übereinstimmung, Ordnung und Schwung geben muß und nur durch die tätige Wirkung dieses Prinzips kommt die Bildung im wahren Sinn d. i. in der Totalität hervor."[4]) Aber dort spielt noch das humanistisch-ästhetische Moment stärker als in der Divinität eine Rolle. Jedenfalls ist daraus ersichtlich, welch weiten Umfang das Religiöse bei Graser hat und wie scharf sich das spezifisch christliche Prinzip davon unterscheidet. Divinität muß in dieser Periode Grasers im Zusammenhang mit seiner Philosophie verstanden werden. „Diese Bestimmung des Menschen aus der Idee des Absoluten schließt eben alles in sich."[5])

Divinität ist die nach einem göttlich universalen Weltplan oder besser in einem göttlich-uni-

---

[1]) *3. Divinität I. S. 9 Anm.* [2]) *Propst Johann, Jakob Wagners Philosophie der Erziehungskunst, Langensalza 1913.* [3]) *Graser, Beob. und Vorschl. 1 Bdch. S. 158.* [4]) *ebenda S. 160.* [5]) *1. Divinität S. 37.*

versalen Weltprozeß bewußt vollzogene allseitige Selbstgestaltung. Damit sind drei Merkmale gegeben: Selbstbestimmung durch eine Idee, Bezogenheit auf das Wirkliche und Bewußtheit. Man sieht, wie sich schon hier das Hauptmotiv seiner (oder besser der Schellingschen Philosophie) ankündigt: ein ideales und ein reales Prinzip, das sich in einem höheren Dritten vereint. Damit scheidet sich Grasei von dem christlichen Lebensziel, das übernatürlichen Charakter in Ziel und Mittel trägt. Aber er grenzt seinen Grundsatz auch von dem Humanitätsprinzip ab. Humanität ist ihm nur ein abstrakter Begriff, „der die Merkmale eines Ideals, eines erwünschten Menschen trägt. Legt man dabei den Akzent auf das Gemütliche, so muß dieser Humanitätsbegriff zum Philanthropismus führen. Dabei fehlt aber ein wesentliches Merkmal der Divinität, die Selbstbestimmung durch die Idee. Wird der humanistische Gedanke mehr intellektualistisch gefaßt, so führt er zum eigentlichen (Neu)Humanismus, zum Leben in Ideen. Hiebei aber kommt ein anderes Merkmal zu kurz, das Wirken für das materielle Sein. Wird das humanistische Prinzip mit Phantasie und Gefühl poetisch verklärt, so ermangelt es eines dritten Merkmals, der Bewußtheit." Divinität ist also nicht das eine oder das andere, sondern alles zusammen, die reife Frucht seiner Philosophie, die wir nun im Einzelnen kennen lernen wollen.

Beginnen wir auch hier wieder mit seiner Erkenntnislehre, nicht als ob sie das wichtigste Stück wäre, sondern weil sie das Verständnis zu den übrigen Gedanken bildet und seine Entwicklung gegen früher zeigt.

2. Erkenntnistheoretische Hauptbegriffe

Natur und Erkenntnis. Zunächst bemerken wir noch Reste der alten Vermögenstheorie, wonach der Mensch mittels des Erkenntnisvermögens sich der Vorstellung eines Gegenstandes in der Art bewußt werden soll, daß über sein Verhältnis ein Urteil im Gemüt erfolgen kann. Aber schon darin, daß nicht mehr der Gegenstand selbst, sondern die Vorstellung desselben und vor allem das „Verhältnis" d. h. sein Eingegliedertsein in einem Gesamtorganismus als nächstes Ziel des Urteils gilt, zeigt neue Momente. Nicht mehr ein analytisches Zerlegen von Eigenschaften, ein Auffinden von primären oder sekundären Qualitäten, sondern ein synthetisches Zusammensehen ist im eigentlichen Sinne das Erkennen. Noch deutlicher gesagt handelt es sich nicht sosehr um ein Aufsteigen geistiger Be-

ziehungen, sondern um ein Aufsteigen, ein allmähliches Bewußtwerden innerer Zusammenhänge. Darum ist das Erkennen eng mit dem Lebenstrieb verbunden, gleichsam dessen erleuchteter Instinkt, „die sich selbst zusehende Natur." Es steigert sich allmählich von der Empfindung über die Anschauung zum Urteil und erhebt sich zu den Vorstellungen von Gott und Welt.

Angeregt von einem anderen Schellingschüler L. H. Wagner in Bayreuth gibt er den einzelnen Kräften der Erkenntnis statt der alten Bezeichnungen: reproduktive, produktive Einbildungskraft und Phantasie neue Namen. Das unmittelbare Auffassen der uns umgebenden Erscheinungen durch die Sinne geschieht durch die Einbildungskraft, das Festhalten dieser Eindrücke und Vorstellungen durch die Nachbildungskraft, das Verbinden zu ganz neuen Einheiten vor allem höherer, übersinnlicher Art durch die Vorbildungskraft.[1])

Das nächste Ziel der Erkenntnis als einer triebhaften und doch geistigen Tätigkeit ist das Urteil. „Es ist die Haupthandlung des Geistes."[2]) Urteilen aber setzt gewisse Urvorstellungen oder Urtypen voraus. Diese Urbilder können angeborene Ideen heißen. Sie sind die Urbedingungen des Vorstellens selbst, die Verhältnis-Vorstellungen der Dinge und darum die allgemeinsten.[3]) Außer diesem Innewohnen der allgemeinen Vorstellungen ist noch zur Erkenntnis das richtige Anschauen des einzelnen das richtige Zusammenhalten beider von seiten des Urteilenden notwendig.[4]) Die Urbedingungen werden in drei Gruppen geteilt, solche der unmittelbaren äußeren Wahrnehmung, solche der unmittelbar inneren Wahrnehmung oder Vernunftanschauung einer Idee und einer Gruppe, die zwischen beiden steht und von der ersten zur zweiten führt, die aber keine nähere Bezeichnung trägt. Urbedingungen der äußeren Vorstellungen sind Licht, Raum, Laut, der mittelartigen: das Wechselverhältnis zwischen Ich und Außenwelt, Kraft und Zeit; der inneren Vorstellungen: das Zusammenstimmen im Denken, das Freie im Wollen und endlich als höchste die Ursache von allem.

Die Urbedingungen der ersten Gruppe ermöglichen die Verhältnisvorstellungen der figürlichen, körperlichen, farbigen Dinge, und damit der Gebiete der Sprache der Mathematik, Optik, Musik. Die Urbedingungen der zweiten Gruppe bewirken die

---

[1]) *Elementarschule in der Grundlage = Elementarsch. I. Bd. S. 151 Anm.* [2]) *ebenda S. 159.* [3]) *ebenda S. 156.* [4]) *Elementarschule I. Bd. S. 158.*

Verhältnisvorstellungen: Unterschied, Gleichheit, Ähnlichkeit und deren Gegensatz, vervollständigen also die Erkenntnis der Dinge als Einzelwesen und des Menschen als eines äußeren Gegenstandes, also der Gebiete Naturgeschichte, Geographie, Antropologie. „Will der Mensch zur Erkenntnis eines Dinges als eines bestimmten gelangen, so kann es nur unter der Bedingung des Setzens seiner dem Ding gegenüber und so umgekehrt geschehen."[1]) Veränderung und Bewegung, Ursache und Wirkung, Entstehen, Untergehen Wachsen und Blühen, Leben und Tod sind Resultanten der Vorstellung von Kraft und Zeit[2]) und Bedingungen der Gebiete der Naturwissenschaft. Die Bedingungen der dritten Gruppe eröffnen den Menschen eine innere Welt, in der reine Vorstellungen die Dinge der Außenwelt vertreten. Hier beginnt die eigentliche Vernunftlehre. Das Wahre, Rechte, Gute entwickelt sich in stufenartiger Verfolgung dieser Urvorstellungen. Noch bleibt eines übrig. „Die oberste Urbedingung jeder Erkenntnis ist die letzte, ist die Ursache von allem. Sie schließt das Ursein, den Urgrund in sich, erklärt die Vereinbarkeit von Sein und Wirken, Natur und Vernunft, Notwendigkeit und Freiheit, ihre Verfolgung ist Gegenstand der eigentlichen Philosophie als der Grundlage alles Wissens.[3])

Überblicken wir diese Erkenntnistheorie, so bemerken wir, daß es sich nicht mehr um reine Erkenntnislehre handelt, bei der der menschliche Geist sich der Welt bemächtigt. Hier handelt es sich vielmehr um den geistigen Aufbau der Gesamtnatur, um die Erfassung der Welt als umfassende Tätigkeit eines universalen Geistes. Natur und Geist stehen sich nicht mehr im schroffen Gegensatz gegenüber, sondern sind in sich verschlungen, entwickeln sich auseinander und streben in immer größerer Deutlichkeit zur Vollendung. Die Kategorien sind nicht mehr Formen eines erkennenden Geistes, sondern reale Bedingungen einer Gesamtwirklichkeit, Naturkategorien, die Identität von Denken und Sein voraussetzen. Klar kennzeichnet Graser den Identitätsstandpunkt mit folgenden Worten: „Drei Ansichten sind dir vom Absoluten gegeben. Siehst du auf die belebte Materie, so erscheint dir eine endliche Welt, siehst du auf das Leben in ihr, so erblickst du den unendlichen, allmächtigen Geist, der sie hält und bewegt und nimmst du die Idee des Seins an sich zu Gemüte, so hört der Unterschied auf, der sich vorhin ergab und du siehst mit dem Auge der Vernunft das eine, ewige Wesen, das von

---

[1]) *ebenda S. 166.* [2]) *ebenda S. 167.* [3]) *ebenda S. 171.*

sich spricht: Ich bin, der ich bin, das nur allein — ist und in dem alles ist."[1]) Reales, Ideales und die Einheit in einem höheren Dritten; Materie, Form und das Ineinssein beider; Sein, Dasein und Idee bedeuten immer das Gleiche, das Grundgesetz des Alls „den Urtypus des Absoluten",[2]) der allem zugrunde liegt.

Der Urtypus des Absoluten. In dieser „Idee des Urtypus[3]) hat Graser das durchdringende Prinzip gefunden, das in allen Einzelproblemen der Metaphysik und in allen Einzelgebieten wiederkehrt. Seine Anwendung auf die Pädagogik ist die große Erfindung, deren er sich rühmt; seine methodische Ausgestaltung „das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung." Die „Dreifachheit der Einheit" stellt auch den Urtypus des Erkennens dar, den Graser als Begriff, Urteil, Vernunftschluß deutet.[4]) Ebenso taucht in der Entwicklung des menschlichen Geistes der Urtypus wieder auf und verursacht die drei Stufen: Empfindung und Anschauung — niedere Sinnlichkeit; Anschauung und Begriff — höhere Sinnlichkeit, Begriff und Urteil — Verstand.[5]) Ja die ganze Menschheit ist nach diesem Gesetz geordnet. „Der Urtypus der Menschheit", das Reale, Ideale und Einheitsprinzip — Ich organisierte selbst die einzelnen Stände und Klassen des Volkes.[6]) So ist es verständlich, wenn Graser in der Pädagogik von Standeserziehung sprechen konnte, was als ein Rückfall in vorpestalozzische Pädagogik betrachtet wurde. Man sieht aber, daß es nicht so sehr einen sozialen als vielmehr philosophischen Sinn hat, der weit entfernt ist von jenem, der etwa den Ritterakademien zugrunde lag. Gehen wir nun auf die einzelnen Probleme ein.

3. Metaphysische Probleme

Gott das Absolute und die Welt. Das göttliche Sein ist die reinste Identität, „besteht in der Totaleinheit des Endlichen und Unendlichen. Reales und Ideales ist bei ihm vollständig geeint. Die Form des göttlichen Seins ist die Verschmelzung der Wesenheit mit seiner Selbstanschauung."[7]) Die Gottheit hat die Idee von sich immer und ewig erfüllt, aber es gibt noch eine andere fruchtbarere Ansicht von Gott, die der Produktivität.

Das göttliche Sein als Einheit mit sich selbst ist kein ruhiges Sein, sondern eine ewige Wirksamkeit. Auch ihrem Wirken und somit Gott liegt der

[1]) *1. Divinität S. 33.* [2]) *ebenda S. 75.* [3]) *ebenda S. 98* [4]) *ebenda S. 57.* [5]) *ebenda S. 147.* [6]) *ebenda S. 97, 103* [7]) *ebenda S. 55.*

Urtypus des Göttlichen zugrunde, die Idee des zu wirkenden Produktes, das bewegende Prinzip und die Form des Produktes. In der Trinität findet Graser eine Bestätigung seiner Spekulation. Nur schließt sich diesen drei Ansichten oder Formen des göttlichen Wesens noch eine vierte an „für den Fall, daß sich Gott in einem Produkt zur Anschauung darstellt". So entwickelt er vier Teilformen des göttlichen Seins: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Schönheit. Die Beziehungen zwischen dem Absoluten und der Welt sind damit geknüpft. Der Weg geht also von der Identität zur Totalität.

Das Produkt, das durch die göttliche Wirksamkeit sein Sein erhält, ist die Welt. Sie ist das Reale des Absoluten, die unendliche Fülle von Wesen. „Doch ist es wiederum eigentlich die Welt nicht, sondern das Eine und Alles." Die Welt ist Wiederstrahl und Abglanz des Einen, Ewigen und darum sein Abdruck oder die Darstellung des Absoluten. So ist die Welt göttlichen Ursprungs und muß folglich auch selber göttlich sein, ein Grundsatz, der für die Pädagogik von großer Wichtigkeit wird und die Divinität als eigentliches Lebens- und Erziehungsziel des Menschen zur Folge hat. Als Darstellung des Absoluten ist die Welt ein Endliches und in der unendlichen Fülle von Wesen ein Unendliches, sie ist Eines und als Organismus ein Ganzes. „Es ist ein ideales Sein im Realen, ein Unendliches im Bestimmten oder Endlichen, ein unbedingt Freies im Notwendigen."[1])

Die Welt und die Einzeldinge. Die Welt schließt in sich eine unendliche Fülle von Wesen, enthält also in dem einen die Vielheit, in dem Endlichen die Unendlichkeit. Das Urgesetz der Identität: Real, Ideal und Einheit beider ist ihr aber nicht bloß im gesamten eingeprägt, es zeigt sich auch in den einzelnen Wesen, aber nicht qualitativ, sondern quantitativ, d. h. die einzelnen Wesen tragen von diesem idealen Charakter mehr oder weniger an sich und ermöglichen dadurch ein Stufenreich der Formen, eine „Klassifikation". Es gibt Wesen, welche mehr das Reale, solche die mehr das Ideale und solche, die die Einheit beider repräsentieren. Diese Repräsentation macht zugleich ihre ureigene Bestimmung aus, die sich demnach folgendermaßen abstuft; erste Klasse: Ruhe und Passivität, zweite: Bewegung und Aktivität nach Eindrücken von Außen, dritte: Aktivität und Sein durch Selbstbestimmung von Innen.

---

[1]) *1. Divinität S. 33.*

Die Freiheitslehre, die bewußtlose Natur, die Bestimmung des Menschen. Damit hat Graser den Punkt erreicht, wo das Freiheitsproblem erörtert werden muß. Bei allen Wesen ist die Bestimmung eine ewige, gegebene und darum notwendige, jedoch nur bei den Wesen der ersten und zweiten Gattung, die ihr Sein in der allmählicher Kraft des Alls gründen, herrscht dies Gesetz der Notwendigkeit unumschränkt. Beim Menschen ist das anders. Er hat das Vermögen sein Sein durch sich selbst zu begründen und nur dieses Vermögen hat seinen Grund in der Allmacht des Ewigen. Aber die Erfüllung seiner Bestimmung ist Aufgabe seiner selbst; hier zwingt nicht mehr unbedingte Notwendigkeit, sondern treibt die moralische Idee. „Es hat hier kein Müssen, sondern ein Sollen statt."[1]) Dieses Sollen, der moralische Imperativ fordert aber nicht bloß Freiheit, sondern auch Bewußtsein, nicht bloß ein stetes Wirken um zu sein, sondern auch ein stetes Denken um sich selbst zu bestimmen und eine Idee aus der diese Bestimmung genommen wird: die Divinität. Diese drei Vorzüge, Freiheit, bewußte Selbstbestimmung und Idee der Divinität konstituieren den wahren Menschen.[2])

Die Ruhe eines ewigen Seins liegt über diesem Weltsystem ausgebreitet. Aber nun kommt zu dieser Statik der Ideen noch ein dynamisches Element aus der Naturphilosophie und stellt sich unverbunden daneben. Die Natur, dieser universale Organismus — natura naturans — ist erfüllt von einem flutenden wogenden Leben, das im Antagonismus der einzelnen unter sich und der einzelnen gegen das Ganze durch eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen hindurch sich entfaltet[3]) und seine Kräfte verströmt. „Unaufhörliches Leben ist in ihm und es trägt das Prinzip des Lebens und des Seins in sich selbst; denn es ist alles, es ist an und für sich, es ist durch sich. Auch der Mensch gehört ihm an noch ohne Bewußtsein. Dieses erwacht erst im Laufe des Prozesses. Das menschliche Leben ohne Reflexion gleicht dem hellen Strom, dessen spiegelnde Fluten sich unaufhaltsam fortwälzen. Es ist als läge das bewegende Prinzip in ihnen selbst. In diesem Strom spiegeln sich Gestalten und er nimmt allerlei Gegenstände, die ihm nahe kommen in sich auf und mit sich fort. Ebenso ist auch der Mensch anfangs ohne bestimmtes Bewußtsein dessen, was er denkt und tut. Er wälzt sich auf gleiche Weise im Leben fort, als läge das bewegende Prinzip in ihm und doch wirkt es stets nur von außen. Gestalten spiegeln sich in seinem Auge, aber im Grunde sieht er sie

---

[1]) *1. Divinität S. 35.* [2]) *ebenda S. 37.* [3]) *ebenda S. 32, 47.*

nicht, sondern sie sind nur stets neue Ursachen seiner Bewegung. Auch er nimmt, was ihm nahe kommt und Verwandtschaft mit seinem Wesen hat, zu sich und verdrängt, was sich ihm entgegenstellt. Erst dann können wir von ihm sagen er werde Mensch, wenn er auf seine stets fortwallende Bewegung des Lebens mit Bewußtsein blickt, sich gleichsam ermannt mit dem Entschluß dieser Bewegung selbst Maß und Richtung zu geben.''[1]) Daraus folgert Graser den fundamentalen Satz, den er oft wiederholt: „das Bewußtsein konstituiert den Menschen.''[2]) So hat er nun die Bestimmung in diesem Akt der Freiheit sein Sein selbst zu begründen. Damit dieser Akt jedoch wirklich ein Akt der Freiheit und nicht bloß ein Trieb ist, gehört notwendigerweise zweierlei dazu: eine durch die Vernunft vermittelte Idee — die Form des Seins — ferner die physische und moralische Kraft die Idee zu verwirklichen. Der Freiheitsakt aber muß sich in die allgemeine Harmonie der Welt einfügen und bedarf dazu noch einer gewissen Kunstkraft. Auf diese Weise erhebt sich der bewußtlose Trieb mittels der Idee zu bewußtvoller Freiheit: der Mensch hat sich selbst begründet. Die Idee — Form — hierzu jedoch kann nicht aus der Erfahrung abstrahiert werden, sondern wird wie die Bestimmung des Menschen überhaupt nur in Gott erkannt.[3]) Der Urtypus des Absoluten erscheint in ihr d. h. die vier Teilformen des göttlichen Seins Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Schönheit werden auch zu Teilformen des menschlichen Geistes und zu Erziehungszielen des Menschenlebens. Also laut des Menschen Bestimmung: Divinität.[4])

Schon oben wurde erwähnt, daß sich Graser mit diesen Gedanken ganz im Schellingschen Geiste bewegt. Originelles hat er hiebei nur insofern geleistet, als er jene allgemeinen Ideen Schellings in besonderer Weise mit dem Menschen in Beziehung setzt, gleichsam „modifiziert'' und mittels der Freiheitslehre versucht, sich den Zugang zu einer pädagogischen Theorie zu bahnen. Freilich ist dies ein Unternehmen, das ihm nur schwer gelingt und das er mit mancherlei Unklarheiten bezahlen muß.

4. Soziale, staats- und kirchenrechtliche Theorien

Es würde ein wichtiges Stück in der Darstellung der Gesamtanschauungen Grasers fehlen, wenn nicht auch seine sozialen Ansichten zur Behandlung kämen. Denn letzten Endes dreht sich sein ganzes

---

[1]) *1. Divinität S. 2.* [2]) *ebenda S. 3.* [3]) *ebenda S. 54.* [4]) *ebenda S. 36.*

Denken nicht um den individuellen Menschen allein, sondern um die Menschheit überhaupt. „Wenn eine Erziehungslehre von dem Menschen im allgemeinen spricht, so spricht sie von der Menschheit und von der Begründung des Seins eines jeden Individuums in ihr. Wenn auch jedes Individuum sein Sein begründen soll, so muß es doch in Bezug auf das Ganze ein besonderes, modifiziertes Sein haben und zwar von der Art, daß das Sein eines jeden Individuums mit dem eines anderen und dem aller in Eintracht stehe, denn sonst wäre das Zusammensein gar nicht denkbar.[1])

Der Organismusgedanke gehört, wie schon öfters gezeigt wurde, zu einem grundlegenden Bestandteil des Graserschen Denkens. Er weist dem Einzelwesen seine Stellung in dem geordneten All an. Dies trifft natürlich auch bei dem Menschen und seinem Verhältnis zur Welt und zur Gesamtheit der Menschen zu." Alles Sein der Menschen ist in der Welt; so wie die Welt einen Organismus bildet, muß die Menschheit im ganzen einen in sie eingreifenden Organismus bilden."[2]) Das Individuum besitzt zu diesem Zweck seine besonderen Anlagen und Kräfte, damit es dadurch beitrage zur Selbst- und Weltgestaltung.

Dieser Beitrag ist notwendig zur Darstellung der Welt als göttliche Harmonie überhaupt und darf nirgends gehemmt werden. Es wird sich später zeigen, wie wichtig dieser Grundsatz für die Erziehung ist. Andererseits sind aber auch damit die Grenzen der menschlichen Wirksamkeit genau bestimmt und abgesteckt. Denn letztes Ziel ist immer das Wohlsein des Ganzen. „Wir rufen unsere Bemerkung zurück, daß die Menschen kein bandloses Mannigfaltiges, sondern ein wahrhaft Eines, ein Ganzes und zwar ein vollendeter Organismus seien, in welchen die mannigfaltigsten Individualitäten als Glieder in Einsicht auf die in der Welt ihnen entsprechenden Lebensverhältnisse, die harmonische Einheit bilden, der darum Organismus der Humanität genannt zu werden verdient."[3]) Aber auch in ihm wiederholt sich der Urtypus des Absoluten. Die menschliche Gesellschaft ist nur unter der Form der Identität möglich. So kommt es zu einer Einteilung der Menschen nach Lebensverhältnissen, „Hauptklassen", deren drei unterschieden werden. Die einen stellen mehr den realen Pol der Menschheit dar, die anderen mehr den idealen und die dritte bildet die Vereinigung von beiden. Diese drei Klassen oder Stände sind: die niederen oder das Volk, die höheren

---

[1]) *1. Divinität S. 71.* [2]) *ebenda S. 72.* [3]) *ebenda S. 75.*

oder der Adel und der Regent. Die Organisation der Menschheit ist also nichts anderes als der Staat.

Diese Einteilung bedarf noch einer näheren Erklärung. Wenn Graser hier vom Adel spricht, so gebraucht er das Wort im weitesten Sinn und meint dasselbe, was wir heutzutage mit der Bezeichnung „Die Gebildeten" umschreiben. Darum gibt es bei ihm auch Stände im Volk und Stände im Adel. Beide Hauptgruppen müssen sich gegenseitig Hilfe leisten. Aber diese Hilfeleistung geht in bestimmten Bahnen vor sich d. h. der Beitrag zum Gemeinwesen ist ein planmäßig und im voraus bestimmter. Das Volk trägt allgemein gesprochen mehr zur Begründung der Existenz, der (Geistes)Adel mehr zur Begründung der Form bei.[1]) Des Volkes Bestimmung ist also dem Adel die Unterstützung zur Begründung der Existenz zu leisten, dagegen von ihm die zur Begründung der Existenz notwendige Hilfe zu erwarten. Die Zugehörigkeit zu einem dieser Hauptteile des Staates ist aber nicht von der Geburt, den Eltern allein abhängig, sondern von der Begabung und den Geistesanlagen.

Es ist ein philosophisch wie zeitgeschichtlich interessanter Versuch, wie hier Graser die Staatsidee aus der Identitätsphilosophie herleitet; denn nicht um den einen oder den anderen Staat handelt es sich natürlich hier, sondern um den Staat in der Idee. Der besondere Staat ist nichts anderes als die „Modifikation" des einen Staates in der Idee.[2]) „Die Menschheit kann nicht anders als unter der dreifachen obigen Beziehung d. i. im Staate nur bestehend gedacht werden; folglich kann ihre Entwicklung auch nur im Schoße des Staates und in Beziehung auf ihn vor sich gehen."[3]) Der Staat ist demnach die Vereinigung der Menschen niederer und höherer Art unter einem Regenten zur Erreichung ihrer Bestimmung d. h. der Selbstbegründung. Daraus geht hervor, daß Graser sich von der Aufklärung, die den Staat nur als Polizei- oder Rechtsstaat betrachtete mit der Aufgabe die äußeren rechtlichen, legalen Beziehungen zu ordnen, losgemacht hat und sich der Kulturstaatstheorie nähert. Wohl hat der Staat noch die Aufgabe die Sicherheit und das Recht seiner Glieder zu bezwecken, aber ihm eignet doch eine viel höhere Bestimmung nämlich die Ermöglichung des divinen Menschen. Er wird so zur obersten Bedingung des menschlichen Lebens in vollstem Sinn, ja gewissermaßen zum Repräsentanten der Gottheit selbst.[4]) Das führt auch dazu, daß der Staat als Zweck oder Bestimmung des Menschen

[1]) *ebenda S. 92,* [2]) 1. *Divinität S. 81.* [3]) *ebenda S. 77.* [4]) *ebenda* S. *80.*

gefaßt wird, nur so wird er im eigentlichen Sinne Erziehungsanstalt. In der Pädagogik, um dies gleich hier anzuschließen, bildet das den Grund zur Ablehnung einer allgemeinen Menschheitserziehung und zur Ausbildung einer ausgeprägten Staatserziehung. „Behauptungen", der Mensch müsse für die Menschheit erzogen werden, erscheinen demnach als grundlose und fade Träumereien".[1])

Es könnte eigentlich wunder nehmen, daß Graser als Organisation der Menschheit den Staat betrachtet und nicht, wie man doch bei seinen religiös gefärbten Anschauungen annehmen sollte, die Kirche. Dies hat einen doppelten Grund, einen zeitgeschichtlichen und einen philosophischen. Das zweite Jahrzehnt nach 1800, in die das Erscheinen der Divinität fällt, ist ja ausgefüllt mit Verhandlungen zwischen Staat und Kirche um ein geordnetes Verhältnis zwischen beiden herbeizuführen. In Bayern war das besonders die Zeit der Konkordatsverhandlungen, das Staatskirchentum lebte nach den Erschütterungen der Revolution und der daraus folgenden Kriege wieder auf. Der ideelle Grund für das Hervortreten der Staatsidee liegt darin, daß nach der Identitätsphilosophie die geistige Seite stets mit der physischen verbunden ist und daß eine Trennung nie stattfinden kann. „Wesenheit begreift immer die Form in sich."[2]) Es gibt keine leere Form. Darum kann auch das physische Leben nie von dem höheren oder moralischen getrennt werden. So muß denn auch im Gesamtorganismus die Kirche als untrennbar mit dem Staate verbunden betrachtet werden.

Der Staat als die oberste und allgemeinste Bedingung des menschlichen Lebens enthält notwendigerweise auch dessen bekannte vier Teilformen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Schönheit. Jede von ihnen fordert zu ihrer Bewußtwerdung oder Ausbildung besonderer Staatseinrichtungen. Wahrheit fordert Erziehung und Schule; Liebe, Religionsstalten., die Kirche. „Sie ist also ein notwendiges Eigentum des Staates und hat zum Zwecke die Menschenliebe zu befördern. Recht und Pflicht des Staates ist die Kenntnis Gottes durch Unterricht zu befördern",[3]) und öffentliche Andachtsübungen zur äußeren Verehrung Gottes zu veranstalten.

Demnach gibt es soviele Kirchen als Staaten, die jedoch unter der Voraussetzung, daß alle oder mehrere Staaten die Kirche in ihre Konstitution aufnehmen, miteinander in einem Verband, dem unsichtbaren der Liebe, zu einer Kirche vereint sind. Das hat die Annahmen sichtbarer Staatskirchen und einer unsichtbaren Kirche der Menschheit zur Folge. Auch

[1]) *ebenda S. 78.* [2]) *1. Divinität S. 118.* [3]) *ebenda S. 80.*

in ihr kommt der Urtypus alles Seins zum Vorschein und gliedert sie in Volk, Priestertum und obersten Leiter; sie wird zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche. Man fragt sich allerdings, wozu das noch notwendig ist, aber wir werden belehrt, daß die Form der Liebe eine Vereinigung der ganzen Menschheit fordert und „daß es der Masse, welcher die Gottheit zu schauen nicht vergönnt ist, bei dem oft widersprechenden Mannigfaltigkeiten, was die Höheren von ihr aussprechen ein unablässiges Bedürfnis sein."[1]) So wird durch diese allgemeine Kirche mehr Beruhigung durch bestimmte Aussprüche der göttlichen Lehre und mehr Einheit durch das allgemeine Band der Liebe gebracht.

Einer Kollision der einzelnen Staatskirchen mit der allgemeinen, wie einem Konflikt der allgemeinen Kirche mit dem Staate ist damit von vorneherein vorgebeugt. Außerdem besitzt der Staat das Recht Lehre und Konstitution der Kirche zu prüfen, ob sie seiner Kirche nicht widerstrebt und keine andere Tendenz als die des Grundprinzips hat. Ferner hat die allgemeine Kirche das Recht darüber zu wachen, daß in den Staatskirchen nichts gegen die allgemeine Grundverfassung des Stifters angeordnet werde. Die Ausgleichstelle der beiderseitigen Rechte und Pflichten ist der „oberste Priester der Staatskirche" oder Erzbischof. Er hat eine doppelte Aufgabe, für die zweckmäßigste „Modifikation" seiner Staatskirche zu sorgen und dafür an den obersten Priester die Garantie zu leisten, daß die Modifikation nie gegen die Grundlehre und Grundverfassung aller unternommen werde.[2])

Nach dieser Theorie sind auch keine besonderen Konfessionen derselben Grundreligion in einem Staate denkbar; denn dadurch ginge ja der Zweck des Staates und der allgemeinen Kirche, nämlich die Beförderung der Menschenliebe verloren. Im äußersten Fall, d. h. wenn der Staat einmal ein solches „Unheil der Spaltung eintreten ließe", müßte gegenseitige Duldung geübt, ja befohlen werden.[3]) Deutlich zeigt sich hier Graser in seinen staatskirchenrechtlichen Anschauungen als Kind seiner Zeit. Unter dem Einfluß der Zeitgeschichte hat sich seine Theorie von der allgemeinen Religion den veränderten Ereignissen angepaßt und vertritt ähnliche Gedanken wie sie in den Tagen des Josephinismus, Febronianismus und Emser Kongresses das Thema mancher Schriften und Zeitschriften gewesen waren[4]), wie etwa jene, die sich betitelte „Ideen

[1]) *1. Divinität S. 84.* [2]) *ebenda S. 88.* [3]) *ebenda S. 89* [4]) *vgl. Hergenröther-Kirsch Handb. der allgemeinen Kirchengeschichte, 5. Aufl. Freiburg 1917, 3. Bd. S. 358, 359.*

zur Organisation der deutschen Kirche" 1814, oder die Wessenbergs „Die deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung."

5. Philosophische Pädagogik

Wie haben nun all diese philosophischen Erkenntnisse Grasers Erziehungstheorie beeinflußt und bestimmt? Die Beantwortung dieser Frage muß noch im folgenden einer Untersuchung gewürdigt werden. Bei dem starken spekulativen Charakter, den Grasers philosophische Gedanken aufweisen, ist zu erwarten, daß auch seine Pädagogik diesen Grundzug besitzt. Nicht die Empirie noch psychologische Beobachtung sind ihm geeignet die Grundlage seines pädagogischen Systems zu bilden, sondern die spekulative Betrachtung, die Begründung auf philosophisch-spekulative Prinzipien. Gerade das betrachtet er als Vorzug der Pädagogik, der sie über ein ziellloses Experimentieren und geistloses Mechanisieren erhebt und zur Wissenschaft macht. „Nach unserer Idee vom Menschen gibt es also nur eine Erziehung und eine Erziehungslehre, welche sich auf ein System von Axiomen und Kollorarien gründet und darum im wahren Sinn Wissenschaft wird.[1]) Ja sie gilt ihm als eine wahre und reine Wissenschaft a priori; denn sie entbehrt ganz der Erfahrung und was sie noch in ihrer Anwendung unterstützen kann, ist die Geschichte der Menschheit."[2]) Dieser Charakterzug bildet den Grund, daß Graser darauf ausgeht auch die Pädagogik aus einem einzigen Prinzip abzuleiten und ein ethisches Hauptziel für sie anzugeben, eine Aufgabe, die er mit großer Konsequenz durchzuführen versteht. Was in der Philosophie die Identität ist, wird hier die Divinität. Ohne Zweifel verleiht, das seinem System eine große Einheitlichkeit und Geschlossenheit, andererseits geht es aber oft nicht ohne Künstelei ab, die gezwungen erscheint, ja zu einem Schema erstarrt und sich dadurch von der Wirklichkeit weit entfernt. Nach einem großzügigen Plan werden Erziehung und Unterricht gegliedert, die entsprechenden Organisationen der Schulen von der Elementarschule an bis zur Universität gefordert, Lehrstoff und Lehrpläne und deren „Modifikationen" bis ins einzelne ausgeführt, daß eine verwirrende Fülle von Ideen, Vorschlägen und Anregungen sich vor dem Leser ausbreitet. Viele von ihnen sind vom bleibendem Wert, müßten aber erst von ihrer spekulativen Begründung und zeitgeschichtlichen Verflechtung gelöst werden, damit sie

[1]) *1. Divinität S. 69.* [2]) *ebenda S. 70.*

verwendet werden können. Zu einem größeren Teil ist dies übrigens schon von anderen im Laufe der pädagogischen Entwicklung geleistet worden.

Ein anderer Charakterzug, der ebenfalls seine philosophische Herkunft verrät, ist trotz aller Betonung der Idee der Selbstbegründung und Selbstbestimmung des Menschen eine gewisse Gebundenheit, ja Unfreiheit in Ziel und Methode seiner Pädagogik. Es hängt das mit Grasers auf Schelling zurückgehenden Freiheitslehre zusammen. Er lehrt, das Werden eines Wesens ist durchaus notwendig bedingt von zwei Momenten, einem inneren, dem Lebenskeim und einen äußeren, den Einflüssen der Natur im allgemeinen. Auch bei Menschen ist dies, wie wir oben sahen, bis zu einem gewissen Grade der Fall. „Der Mensch träume sich nur nicht eine Ausnahme mit seinem Geschlechte."[1]) Noch weniger täusche sich der Erzieher, daß er diesen Gang die Richtung willkürlich zu geben vermöge. Wer besorgte denn die Menschenerziehung, wo es noch keinen Pädagogen gab? Alle sind wir mit oder ohne Bewußtsein Instrumente des (obengenannten) Weltgeistes zur Erziehung der Menschen."[2]) Damit ist natürlich die Einwirkung des Erziehers nur eine beschränkte. Eine eingreifende Pädagogik wird dadurch von vorneherein unmöglich. Sie kann überhaupt nur geschehen, insofern als die besondere Natur, Stellung, Zielrichtung des Menschen und der auf ihn möglichen Einflüsse gekannt und anerkannt werden. Zudem entfaltet sich jenes innere Lebensprinzip in notwendigen Gang von selbst und ergreift von sich immer mehr mit Bewußtsein Besitz. Darum kann auch der Einfluß, den der Lehrer auf das Werden eines heranwachsenden Menschen ausüben will, weder ein Ziehen, noch Dressieren nach willkürlich bestimmten Zwecken, sondern nur eine Unterstützung des zum einen und allgemeinen Zweck sich entwickelnden, freitätigen Wesens sein."[3]) Notwendig wird diese Hilfe zur Selbstentfaltung nur entweder um die Reife zu befördern und zu beschleunigen oder die möglichste Vollkommenheit des Wesens zu erzielen oder ihm eine größere Brauchbarkeit für gewisse Zwecke (etwa berufliche) zu geben. In diesem Sinne muß der oberste Zweck der Erziehung verstanden werden: der werdende Mensch muß durch die Unterstützung der Reifen dahin gelangen, daß er sein Sein selbst zu begründen vermag. Eine individuelle Pädagogik ist nach diesen Anschauungen möglich, ja notwendig, aber sie ist nicht das letzte Wort in der Pädagogik. Sie ist nur

[1]) *1. Divinität S. 19.* [2]) *ebenda*
[3]) *Elementarschule 1. Bd. S. 37.*

ein Durchgangsstadium, durch das der Erzieher seinen Zögling führen muß um ihn in die Gesamtheit der menschlichen Gesellschaft einzugliedern.

Die oft genannte Selbstbegründung des eigenen Seins und Werdens besteht darin, daß der Mensch um sie weiß und daß er mit Bewußtsein das tut, was Millionen Wesen um ihn instinktartig vollziehen. Aus diesem wertvollen Grundgedanken gestaltet Graser eines seiner hauptsächlichsten methodischen Prinzipien. Ist das Bewußtsein die Hauptkonstituante des menschlichen Wesens, so muß es mit allen Mitteln durch Anschauung, Beobachtung und Belehrung genährt und gestärkt werden. Daher spielt der Unterricht in seinem Erziehungssystem eine führende Rolle. Die Lehre vom Unterricht ist der eigentliche Kern der Graserschen Pädagogik, der Schwerpunkt seines ganzen Systems; denn das Wissen, die Kenntnis des Menschenlebens oder das menschliche Wissen in Bezug auf ein divines Leben ist es ja, worauf es ihm bei der Erziehung hauptsächlich ankommt.[1]) „Alles beruht, sagt Graser einmal, bei dem Menschen im Grunde außer dunklen Gefühlen und blinden, physischen Trieben auf Vorstellungen. Wer es vermag in dem Menschen eine andere Vorstellung zu zeugen und herrschend zu machen, als ihm schon innewohnt, der vermag ihn auch anders zu bestimmen, als er vorher bestimmt war."[2]) Insoweit wäre das vorzüglichste Erziehen, wenn es nicht negativ ist, ein bloßes Belehren des Menschen und zwar bis zur d e r Stufe, daß der Mensch sich selbst belehren kann. Damit hat Graser selbst ein Merkmal seiner Pädagogik angegeben, das man als Intellektualismus bezeichnet hat. Aber es ist doch nicht so, als ob Graser die Gemütsbildung vollständig hintangesetzt hätte. Schon die Betonung der ästhetischen Erziehung hat ihn davor bewahrt ein einseitiger Intellektualist zu werden. Es wird noch erinnerlich sein, wie er damals darauf ausging, auch den Zugang zur Religion ins Innerste des Menschen zu legen. Damals und schon früher, als er noch gegen Fichte das Recht der sinnlich-körperlichen Seite des Menschen verfocht, war ihm die Gemütsbildung des Menschen stets eine besondere Angelegenheit seines pädagogischen Wollens. An mehreren Stellen hat er es auch deutlich ausgesprochen wie neben der Übung des Geistes zur Kenntnis des ideellen Lebens auch die Übung des Gemütes notwendig ist um eine entsprechende Stimmung für das divine Leben und ein warmes Interesse für das Wahre, Rechte,

---

[1]) *Leisker: die Pädagogik Grasers in ihren Hauptpunkten 1879 S. 16.* [2]) 1. *Divinität S. 313.*

Gute und Schöne zu erzeugen.[1]) Die Stimmung des Menschen, d. h. die Richtung und Belebung des Gefühles für sein Ziel ist ihm ebenso wichtig als die Aufhellung des Verstandes.[2]) In einem „Schema" für den Unterricht hat er vier Hauptforderungen aufgestellt, nämlich: erstens es muß eine Übung der äußeren und inneren Anschauung und Übung zugleich gewährt werden, zweitens es muß durch dasselbe zugleich auch die Erregung des Gefühles mitbefördert werden, drittens der Unterricht muß stets in Beziehung auf das Leben gesetzt und hiermit selbst das eigentliche Leben erregt werden.[3])

Schon diese Anerkennung der Notwendigkeit und des Wertes einer Gemütsbildung schützt Graser von dem Vorwurf eines einseitigen Intellektualismus, wie ihn die Aufklärungszeit pflegte. Grasers Philosophie enthält aber auch noch einen anderen viel wichtigeren gegen diesen Vorwurf sprechenden Grund. Wenn bei ihm Wissen und Unterricht eine so große Rolle spielen, so handelt es sich dabei nicht um die Erzielung bloßer Kenntnisse. „Aller Unterricht zur bloßen Erzielung einer Kenntnis der Kenntnisse halber ist schon im Grunde fehlerhaft."[4]) Nicht auf nützliche Kenntnisse kommt es ihm an, sondern auf die eine zu seiner Wesensgestaltung notwendige, die sich freilich angesichts der reichen Natur und des mannigfaltigen Lebens vielfach verzweigt. Nicht Wissenschaft, Weisheit des Lebens ist das Ziel des Unterrichts. Aus diesem Grunde glaubt er sich in einem großen Gegensatz zu Pestalozzi, gegen dessen oder vielmehr dessen Schüler vermeintliche Denkübungsmethode er öfter polemisiert.[5]) Ihnen hält er entgegen, daß der Mensch außer der Sorge für die Vermehrung seiner Kraft stets in sein Leben gestellt werden muß, um es anzuschauen und selbst einzusehen, ob er in der Tat nach seinem Ziel — dem wahren Leben — strebe.[6]) Dies wird zu einem wichtigen ja dem wichtigsten Grundsatz über die Methode seiner Erziehung und seines Unterrichts. Immer wieder wird die Forderung fürs Leben erhoben! Seine dreibändige Elementarschule ist, wie schon der Titel zeigt, ganz auf diesen Grundsatz gebaut. Aus seiner Philosophie hat Graser dieses Prinzip genommen und mit anerkennenswerter Konsequenz und Ausführlichkeit pädogisch verwertet und methodisch ausgestaltet. Allgemein kennzeichnet er einmal[7]) diesen Grundsatz mit den Worten „drei Wirkungskräfte vereinigen sich stets bei dem wahren Menschenunterricht, die Welt, welche den Stoff der Erkenntnis liefert von außen, die Verstandeskräfte innen, welche ihn

[1]) *1. Divinität* S. 255. [2]) *ebenda* S. 320. [3]) *ebenda* S. *330.* [4]) *Elementarschule 1. Bd.* S. 117. [5]) *1. Divinität* S. 321, 326, 328. [6]) 1. *Divinität* S. 120. [7]) *Elementarschule I. Bd.* S. 219, 206.

auffassen und der Lebensgeist, welcher das Auffassen veranlaßt und leitet als vermittelndes Prinzips." Neu ist jene Hauptforderung „fürs Leben" gewiß nicht, aber eigenartig ihre Begründung aus der Philosophie. Sie bildet auch die Brücke zu einem vierten Charakterzug seiner Pädagogik, dem sozial-psychologischen.

Es ist schon öfter gezeigt worden, wie tief in den philosophischen Gedankengängen Grasers die Idee des organischen Gemeinschaftslebens eingebettet liegt. In der „Divinität" kristallisiert sich hieraus unter dem Einfluß der zeitgeschichtlichen Ereignisse der Staatsgedanke. So wird also die Erziehung und der Unterricht fürs Leben eine Erziehung für das Leben in der Gemeinschaft oder noch bestimmter für den Staat.[1]) Die Idee der staatsbürgerlichen Erziehung ist also Graser schon frühe aufgegangen, nur faßt er sie im weitesten Sinne. Sie ist nicht Belehrung über Verfassung, staatsbürgerliche Rechte und Pflichten, sondern ganz allgemein Gemeinschaftserziehung. „Unser Schüler", sagt er in der Elementarschule, III. Band,[2]) „soll keine unnützen Definitionen vom Staate, den Staatseinrichtungen und Staatsämtern, noch weniger Demonstrationen von Staatsrechten und Verbindlichkeiten, am allerwenigsten eine verführerische und unheilbringende Lehre von Menschenrechten im Verhältnisse derselben zum Staate erhalten, sondern erkennen soll er die Notwendigkeit einer organischen Verbindung im Staate, außer welcher weder des Lebens Sicherheit und ungestörte Ruhe noch weniger des Lebens Annehmlichkeit genossen werden kann. Erkennen soll er den Staat als göttliche Anordnung." Diese allgemeine staatsbürgerliche Erziehung schließt auch die unterrichtliche Behandlung „Untergemeinschaften" in sich, Familie, Gemeinde, Gerichtsbezirk, Provinz und schreitet von da über den Staat hinaus zur Einbeziehung und Betrachtung der Staatenbünde und der Menschheit.[3]) Das Gesetz der Kontinuität und Succession[4]) ein wichtiger Grundsatz für den Unterricht überhaupt, kommt hier in besonderer Weise zur Anwendung. Fortschreiten im Zusammenhang[5]) heißt deshalb hier die Losung. Der Unterricht muß vom kleinsten und engsten Lebenskreis zum größten schreiten, so wie sich der Lebenstrieb und die Lebensbedürfnisse von selbst steigern und erweitern. „Alle Grundsätze und Regeln der Unterrichtsweise vereinigen sich daher darin, daß bestimmte Lebensverhältnisse, die nach dem Hauptprinzip des Menschenlebens ein or-

[1]) *Elementarschule 1. Bd.* S. 102. [2]) *Elementarschule 3. Bd* S. 27. [3]) *Elementarschule* 1. *Bd.* S. 102, 103. [4]) 1. *Divinität* S. 320. [5]) *Elementarschule* 1. *Bd.* S. 222.

ganisches Zusammenleben sein müssen, die Basis des wahren und immer steigenden Elementarunterrichtes sind."[1]) Diese sich erweiternden Lebensverhältnisse sind nach Graser das Haus (Familie), die Gemeinde, der Gerichtsbezirk, die Provinz, das Königreich (in Bayern). Für die Elementarschule verwendete er als Veranschauungsmittel das Modell eines Hauses, weshalb Stephani seine Methode sarkastisch die „Häusleins-Methode" nannte.

Es wurde anerkannt, daß Graser damit für den Heimat- und geographischen Unterricht ein Prinzip von grundlegender Bedeutung gefunden hatte. Aber die Übertragung dieses Prinzips auf alle anderen Unterrichtsgebiete und die Verallgemeinerung dieser Methode besonders auch im Religionsunterricht erscheine doch unpraktisch, gekünstelt und unfruchtbar. Gewiß ist diese Kritik zu einem großen Teil berechtigt, aber sie trifft doch nicht den eigentlichen Sinn der Methode Grasers. In der Praxis mag wohl die Anwendung seines Grundsatzes zur Einschlagung eines geographischen Unterrichtsganges geführt haben und von vielen seiner Schüler so verstanden worden sein. Vielleicht hat er selbst dazu Anlaß gegeben. Aber in der Idee ist es sicher von ihm anders gewollt. Ihm kam es nicht so sehr und nicht allein auf die methodische Steigerung und allmähliche Entfaltung eines Lehrstoffes und damit der Erweiterung des Gesichtskreises an, vielmehr wollte er viel tiefer gehend der Entwicklung des menschlicher Geistes selbst nachgehen. „Der wahre Unterricht heißt es einmal, ist stets nur eine Entwicklung der Vorstellungen" [2]), der führende Gedanke dabei war die Idee des Organismus. „Sie ist die einzige Form für menschliche Belehrung und kann darum nicht genug zur Betrachtung empfohlen werden."[3]) Das Objekt des Unterrichtes ist im Bezug seines Auffassens und Aneignens von dreifacher Art nämlich: Kenntnisse der Natur, Kenntnis Gottes, Kenntnis des Menschen. Allein es darf hiebei nicht außer acht gelassen werden, daß diese drei Objekte nicht als drei getrennte Kenntnisse, sondern in der Tat nur in innigster Vereinigung als e i n e Kenntnis betrachtet und behandelt werden müssen, weil sie unter dieser Bestimmung erst das menschliche Wissen konstituieren und die vollendete Lebenskenntnis darstellen.[4])

6. Philosophie und Religion

Es mag vielleicht auffallen, daß in dieser Periode von Religion und Religionsunterricht im eigentlichen Sinne wenig oder fast gar nicht die Rede ist. Das

[1]) *Elementarschule 1. Bd.* S. 280. [2]) 1. *Divinität* S. 318. [3]) *ebenda* S. *339.* [4]) *ebenda S. 336, 337.*

ist nicht zufällig, sondern charakteristisch für diese Periode der Entwicklung Grasers. So sehr seine ganze Geistesrichtung im allgemeinen religiöses Gepräge trägt, mit positiv-christlichem Gedankeninhalt hat sie wenig zu tun. Man kann sagen, daß Graser in dieser Epoche vom positiv-christlichen Standpunkt sich am weitesten entfernt hat. Seine pantheisierende Gottesidee enthält, wie schon früher erwähnt Schelling-neuplatonische Gedanken: die Entfernung alles Endlichen von der Gottheit, die Torheit dieser Sonderung als ursprünglichen Sünde der Menschheit und die daraus entspringende Pflicht, wieder zur Gottheit zurückzustreben; denn „Dann erst erscheine die Gottheit überall und alles, was der Mensch sieht, ist Gottes Eigentum, Gottes Produkt, Gottes Anordnung, kurz alles göttlich."[1]) Für solche Ideen war im christlichen Religionsunterricht wenig Raum. Deshalb hält ihn Graser auch für unnötig, ja schädlich. Der Religionsunterricht, der ein großes, allmächtiges, allgerechtes und gleichwohl auch ein gefühlvolles (barmherziges, gütiges, liebreiches) Wesen dem Menschen als Gegenstand seines Glaubens und Tuns darstellt, zerknickt den Keim der Humanität, verurteilt den Menschen zu göttlichem Frondienst, ja legt den Grund zur Irreligion.[2]) Das Aneignen des Göttlichen setzt als wahres Motiv das klare Bewußtsein der Idee des Göttlichen voraus. Sonst ist es nur ein durch magische Einwirkung erzeugtes Gefühl ‚bei dessen Äußerung der Mensch nur die Larve des göttlichen Seins trägt, aber nicht innerlich und im wahren Sinne menschlich ist'.[3]) Darum wirft er dem Religionsunterricht kaltes, frivoles Vernünfteln über religiöse Lehren vor, „das eine prahlerische Gewohnheit einer dunkelvollen Freigeisterei erzeugt."[4]) Grasers Religionsunterricht beschränkt sich auf wenige Grundbegriffe: Bewußtsein der Freiheit und die daraus entspringende Erkenntnis der Schuld im Falle des Bösen.[5]) Hält man diese Sätze mit seiner ganzen Geistesrichtung zusammen, so muß man sagen Grasers Religion geht in dieser Periode völlig in Philosophie auf. Für das Volk mag ihm der Glaube genügen. Der Mensch von Adel, der Gebildete, muß in Bezug auf die Wahrheit nur die Identität selbst schauen. Philosophie und Religion sind darum in seinen Augen eins.[6])

Mit diesen Worten ist auch die Signatur dieser ganzen Periode Grasers gekennzeichnet.

---

[1]) *1. Divinität* S. *188.* [2]) *ebenda* S. *194.* [3]) *ebenda* S. *198.* [4]) *ebenda* S. 196 *vgl. auch* S. *380, 381.* [5]) *ebenda* S. *381.* [6]) *ebenda* S. 228.

III. Teil

Die Periode der selbständigen Synthese

1. Die bestimmenden äußeren Anlässe

Die Jahre nach dem ersten Erscheinen der Divinität 1811, waren wie Graser selbst sagt[1]) mit Arbeiten organisatorischer Art angefüllt. Er mußte an manchen Orten erst die Grundlage eines besseren Schulwesens herstellen. Von dem Umfang der damals geleisteten Arbeit hat er, wie eingangs erwähnt, freudig-stolz Mitteilung gemacht. So waren ihm zu schriftstellerischen Arbeiten die Augenblicke freier Muße nur kärglich und in langen Zwischenräumen zugemessen.[2]) Zu dieser äußeren Tätigkeit kam noch die vermehrte Arbeit für die bessere geistige Ausbildung der Volksschullehrer, von denen nach seinen eigenen Worten mehrere hundert eine besondere Nachbildung erhielten, „die sie gegenwärtig schon mit dem erfreulichsten Erfolg in ihren Schulen erproben."[3]) Diese Fortbildung der Lehrer geschah in Unterrichtskursen, die Graser persönlich leitete und die mehrere Monate dauerten. Solche Unterrichtskurse hielt Graser 1813, 1816, 1818, 1819 und sogar noch in seinen Ruhejahren 1831 und 1838, sodaß bis zum Jahre 1825 die meisten oberfränkischen Lehrer mehr oder minder nach den Graserschen Prinzipien gebildet waren und dessen Methode in Anwendung brachten.[4]) Mit einem Hochgefühl der Freude sah Graser die Früchte seiner angestrengten Tätigkeit reifen. Welches Interesse, die Öffentlichkeit seinen Ideen und Grundsätzen entgegen brachte, zeigt sich darin, daß schon 1813 eine Neuauflage seiner Divinität notwendig war. Dabei hatte natürlich die schriftstellerische Tätigkeit infolge der beruflichen Inanspruchnahme einige Jahre ausgesetzt.

---

[1]) *3. Divinität 2. Vorrede* S. *11.* [2]) *ebenda.* [3]) *a. d. Widmung zur Elementarschule 1. Bd., Ausg. von 1828.* [4]) *Hagen a. a. O. S. 179.*

Dies änderte sich jedoch in den folgenden Jahren. 1817 erschien als Frucht seiner inzwischen gemachten Beobachtungen und zugleich als Grundlegung zu einer besseren Erteilung des Unterrichts die „Elementarschule fürs Leben in ihrer Grundlage", die infolge ihrer raschen Abnahme 1818 und 1821 neu aufgelegt werden mußte. Ihrem geistigen Gedankengehalt nach steht sie allerdings noch auf der Basis der Divinität und gehört zur vorhergehenden Periode seiner Entwicklung; sie ist deshalb schon im zweiten Teil dieser Abhandlung miteinbezogen worden. Hieran schließt sich noch einige literarische Kleinarbeit, in der Graser Stellung nimmt zu den pädagogischen Tagesfragen, Verbesserungsvorschläge macht, vor allem aber auch Fehde führt mit seinen Kritikern, die seine Ideen und Vorschlägen einer Prüfung unterzogen hatten. Dazu gehörte zunächst der Kreisschulrat des Rezatkreises, Kirchenrat Dr. Stephani. Der Streit drehte sich um die bessere Lese-Lehrmethode. Graser hatte in seinem Schriftchen: „der erste Kinderunterricht, die erste Kindesqual," an der bisherigen Methode durch Lautieren das Lesen zu lehren, Kritik geübt. Stephani trat für seine Lautiermethode ein, Graser antwortete auf Stephanis Kritik mit der Schrift: „das Schulmeistertum mit der Elementarschule fürs Leben im Kampfe" empfahl seine Schreib-Lesemethode und wurde dadurch der Schöpfer der noch heute giltigen Art Schreiben und Lesen miteinander zu verbinden. Wichtiger jedoch für Grasers weiterer Gedankenentwicklung war seine Auseinandersetzung mit dem katholischen Klerus und dessen Vorkämpfer Pf. Wittmann von Eschenbach. In der kleinen Schrift: „Die Hauptgesichtspunkte bei der Verbesserung des Volksschulwesens", hatte sich Graser gegen jene Kreise gewendet, die in der Ausgestaltung des Lehrstoffes der Volksschule eine Verweltlichung des Unterrichts und eine vollständige Verdrängung des Religionsunterrichtes befürchteten. Graser setzt sich demgegenüber für die Notwendigkeit und Wichtigkeit des weltlichen Lehrstoffes in der Weise ein, wie er ihn in seiner Divinität und Elementarschule begründet und nach Lehrplan und Lehrmethode dargestellt hatte ohne dabei in Abrede zu stellen, daß die Schule auch vorzugsweise Kenntnis der Religion zu vermitteln habe.[1]) Zugleich forderte er für konfessionell gemischte Gegenden die (wie wir heute würden sagen) Simultanschule und lehnte die Konfessionsschule in solchen Gebieten ab.[2]) „Die Schule sei eine Anstalt, in der sich Staat und Kirche vermählen müßten." Ferner hat er in seiner weiteren Schrift „Der

[1]) *Graser: die Hauptgesichtspunkte bei der Verbesserung des Volksschulwesens S. 22.* [2]) *ebenda S. 25.*

erste Kindesunterricht in der Religion" 1825 ein Zurücktreten des dogmatischen Unterrichts in den ersten Volksschuljahren verlangt und einem vorbereitenden Moralunterricht das Wort geredet.[1])

Dies, vor allem aber seine philosophischen und religiösen Grundgedanken verschafften ihm eine Gegnerschaft, die sich nun eingehender mit seinen früheren Werken befaßte und deren Wortführer zu dem Resultat kam, daß „der erste Kindesunterricht in Religion und die Prinzipien des Unterrichtes fürs Leben von H. Dr. J. B. Graser in Kampf und Opposition mit dem positiven Christentum stehe." So lautete auch der Titel ihrer Anklageschrift. Graser verteidigte sich mit der „Abgedrungenen Aufklärung des Wahrheit und Religion liebenden Publikums (1826) und wies die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen zurück.

Doch waren diese Kämpfe nicht ohne Einfluß auf sein ferneres Denken geblieben. Sie veranlaßten ihn eine Prüfung seiner früheren Ansichten vorzunehmen, die Konsequenzen der philosophischen Anschauungen klarer zu durchdenken, diese mit der kirchlichen Lehre zu vergleichen und sich für die eine oder andere Seite zu entscheiden. Dazu kam, daß 1825 die Stellen der Kreisschulräte an den einzelnen Regierungen aufgehoben und deren Inhaber quiesziert wurden.[2]) Dieses Los traf auch Graser. So bitter das einesteils für den 59jährigen, geistig noch eminent schaffenseifrigen Beamten war, so gewann er dadurch doch mehr Zeit für weitere und tiefere pädagogischen Studien und schriftstellerischen Arbeiten größeren Stils. Die letzte Periode in Grasers geistigen Entwicklungsgang bahnte sich an. Diesem Abschnitt gehören von den größeren Werken an, die dritte „ganz frei bearbeitete" Auflage der Divinität 1830, die „Elementarschule fürs Leben in der Steigerung" 1828, die „Elementarschule fürs Leben in ihrer Vollendung" 1841. Daneben her geht noch eine Reihe kleinerer Gelegenheitsschriften „Über die Erhebung des geistlichen Standes zur Würde und Wirksamkeit als Hauptbedingung zur Ruhe und Sitte in den Völkern" 1831, „Das Verhältnis der Graserschen Unterrichtsmethode zum positiven Religionsunterricht" 1832, „Das Verhältnis des Elementarunterrichts zur Politik der Zeit" 1835, „Beleuchtung der Elementarschule fürs Leben zum sicheren und leichteren Verständnis" 1840. Nicht unerwähnt soll bleiben die seiner edelmütigen Fürsorge für die Taub-

[1]) *Graser: der erste Kindesunterricht in der Religion 1825 S. 19 und 29.* [2]) *Abgedrungene Aufklärung des Wahrheit und Religion liebenden Publikums über die beispiellosen Lästerungen seiner Erziehungs- und Unterrichtslehre 1826.* [3]) *S. Hagen: a. a. O. S. 183.*

stummenerziehung entsprungenen Schriften „Der durch Gesicht- und Tonsprache wiedergegebene Taubstumme" 1829 und „Die Erziehung der Taubstummen in der Kindheit", die erst nach seinem Tode erschienen ist.

Man könnte diese dritte und letzte Epoche seines Schaffens in dreifacher Hinsicht charakterisieren: allmähliches Freimachen von der reinen Schulphilosophie und deshalb größere Selbständigkeit seiner Anschauungen, stärkere Hinwendung zu den didaktischen und methodischen Fragen der Erziehung und des Unterrichts und deshalb eine größere Klarheit und Verständlichkeit seiner Ansichten, endlich Annäherung an die positiv-christliche, speziell katholisch-kirchliche Lehre. Freilich müssen hier einige Einschränkungen gemacht werden. Wenn gesagt wurde, daß Graser nun zu größerer Reife und Selbständigkeit gelangt sei, so soll das nicht heißen, daß er nun vollständig neue Ideen konzipiert und entwickelt habe. Eine nur kurze Prüfung seiner Werke müßte den Leser eines besseren belehren. Die Divinität z. B. enthält im großen und ganzen das pädagogische Material der früheren Auflage nur weiter ausgeführt und gegliederter. Worauf es hier ankommt ist die sich wandelnde Betrachtung und philosophische Begründung dieses Materials.

Graser hat nun die schwere Rüstung einer bestimmten philosophischen Schule abgelegt. Gedanken und Ausdruck bewegen sich in leichterem, beschwingterem Schritt auf einem Boden, der ihm nicht mehr fremd ist. Die philosophische Form, die früher eine deutlich sichtbare äußere gewesen war, ist nun zu einer inneren und innerlichen geworden. Der Fluß der Gedanken hat sein Bett gegraben, manchmal über Klippen und Felsen gebrochen, nun fließt er in ruhigeren Bahnen dahin, neue Zuflüsse aufnehmend. So sehr sind diese alten Gedanken zu seinem geistigen Eigentum geworden, daß sich Graser ihrer Herkunft gar nicht mehr bewußt ist, vielmehr damit umgeht, sie in ein neues Gewand zu kleiden und damit glaubt etwas ganz Neues geschaffen zu haben. Er schreibt in der Vorrede zur dritten Auflage seiner Divinität:[1]) „Ich habe im Hinblick auf unsere Zeit und mit Erwägung dessen, was ihr nottut dieses Werk frei aus dem Kopf geschrieben, einzig nur den Hauptgrundsatz im Auge. Ich habe demnach eine ganz neue Arbeit geliefert und hoffe damit noch größeren Beifall zu gewinnen, als mir bei der ersten und zweiten zuteil ward."

Auch in seinen religösen Anschauungen vollzog sich zunächst kein scharfer Bruch. Der Ausgleich, den Graser mit der kirchlichen Lehre anstrebte,

[1]) *3. Divinität Vorrede S. XXII.*

kam erst allmählich zustande. Anfangs stand er noch stärker auf der bisherigen Basis, erst im Laufe des Jahrzehnts, das ihm noch von 1830 an zur Verfügung stand, neigte sich die Kurve seines geistigen Lebens immer mehr dem positiv-kirchlichen Standpunkt zu. Neben den geänderten, ruhigeren Zeitverhältnissen mag auch der Umstand dazu beigetragen haben, daß nunmehr die didaktischen Aufgaben stärker in den Vordergrund rücken und eingehender behandelt werden; nur in den einleitenden Kapiteln und Paragraphen seiner neuen Divinität geht Graser eingehender auf eine philosophische Begründung ein und im Verlaufe seiner Darlegungen hauptsächlich dann, wenn religiöse Themen zur Behandlung stehen. Verfolgen wir nun die versuchten Synthesen auf den einzelnen Gebieten!

2. Die Synthese auf dem Gebiete der Metaphysik

In dem Problemkreis der Metaphysik mußte es sich darum handeln von dem, grob ausgedrückt, Pantheismus eines romantischen Monismus zum christlichen Dualismus zu gelangen. Im besonderen mußte sich diese Wendung auf die Losung zuspitzen: von der Immanenz Gottes zur Transzendenz.

Das Urleben und der Weltgrund. Das All erschien Graser früher als Abdruck und Abglanz des Einen und Ewigen und mußte deshalb auch dessen Urtypus, die Identität, aufweisen. Dieser Standpunkt wird nun langsam verlassen. Eine andere Idee, die schon früher in seiner Philosophie vorhanden und zunächst in der Unterrichtslehre als pädagogische Forderung nachdrücklich erhoben worden war, tritt nun in den Vordergrund, die Idee des Lebens. „Alles Sein stellt sich dem Bewußtsein als ein ewiges Urleben dar." Seine Lebendigkeit offenbart es wie Ebbe und Flut in dem gewaltigen Ozean als Bewegung, die getragen von einem inneren Prinzip nach außen sich entfaltet, aber auch wieder, um sich nicht ins Unendliche zu verlieren, in sich zurückzukehren, „sich in sich wieder auffaßt".[1]) Es gibt daher kein totes Sein; das Sein besteht nur in dieser Bewegung nach außen und der steten Rückkehr ins Innere und zu sich selbst. Diese beiden Bewegungen bezeichnen zugleich die beiden Seiten des Lebens überhaupt. Die nach außen gehende Richtung des Lebens ist die materielle Welt, die

[1]) *3. Divinität I S. 2.*

Leiblichkeit: die Rückkehr in sich, Selbstauffassung und Selbstanschauung ist Vernunft oder Geist.

Die Welt. Ein weiterer Gedanke schließt sich daran an. Das Leben ist ein gewaltiger Zeugungsprozeß, bewirkt in diesem ewigen Zeugen unendliche Gestaltungen und hebt sie im Rückgehen auch wieder in sich auf. Ein stets Werden und Vergehen alles Lebenden ist die Folge. Gestaltung also ist die Haupttätigkeit des Lebens. Diese Gestaltungen sind nach dem Grade des Lebens verschieden gestuft: in rein materielle Wesen oder die Materie an und für sich, in gestaltete Wesen oder organisch-belebte Geschöpfe und in organische Wesen, in welchen das Leben sich selbst in seiner Rückkehr wieder auffaßt. Die ersten werden als leblos bezeichnet (obwohl es eigentlich keine ganz leblosen Geschöpfe gibt, sondern nur ein geringer Grad des Lebens in ihnen ist), der zweiten Gruppe gehören die organischen Wesen an, denen ein Lebensprinzip innewohnt, das Seele genannt wird. Die letzte Gattung stellt der Mensch dar, dessen Seele Geist ist, weil das in ihm innewohnende Lebensprinzip sich selbst auffassen kann.

In all diesen Wesen äußert sich der Doppelcharakter des Urlebens, das Streben nach außen und der Rückkehr nach innen gleichartig, aber doch jeder Stufe entsprechend als verschiedene Kraft. Auf der ersten Stufe zeigt sich dieser Doppelcharakter als Ausdehnung und Anziehung, auf der zweiten, der Stufe des blinden Naturtriebes als Trieb nach Nahrung (Auswärts streben) und als Trieb der Erhaltung (Innwärtskehren), auf der dritten Stufe herrscht Selbsbestimmung.

Mit diesen Gedanken gehört Graser noch ganz dem Geiste der Romantiker an, wenn er sich auch vom eigentlichen Identitätsstandpunkt Schellings entfernt hat. Insbesondere steht er hier Goethe nahe, dessen schauendem Geist sich das Wesen der Dinge enthüllt als ein gewaltiger Naturprozeß, der sich entzweit und wieder vereint, als ein Strömen und Gegenströmen des Lebens.[1]) „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen," ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole... Das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.[2]) Von den eigentlichen Pädagogen ist es vor allem Fröbel, mit dessen Anschauungen in seiner „Menschenerziehung"[3]) Grasers große Verwandtschaft zeigt. Die Weltauffassung jener romantischen Denker und Dichter stand im

[1]) *Siebeck: Goethe als Denker S. 41* [2]) *Goethe 35, 275 zit. nach Siebeck* [3]) *Fröbel. die Menschenerziehung 1826 1 ff.*

Zeichen des Unendlichen. Ihr Weltgefühl erglühte mächtig in der Sehnsucht nach diesem Ewigen. Die Innenwelt ihres Herzens, die Außenwelt der Natur, die Überwelt des göttlichen Lebens waren ihnen nicht durch scharfe Grenzen geschieden. Sie suchen einander, fliehen einander, trennen sich und vereinigen sich wieder im schwellenden Überfluß eines einheitlichen Weltzusammenhanges. Im Verkehr mit Jean Paul in Bayreuth, den er in der dritten Divinität öfters[1]) zitiert, mag Graser diesen Geistern und ihrem Denken näher gekommen sein, ihre Anschauung kennengelernt und sich in sie vertieft haben, soweit er ihnen nicht schon durch Schelling verbunden war.

Wenn nun auch Graser seinen philosophischen Standpunkt erweitert hat, so ist er doch damit keineswegs dem kirchlichen Denken schon näher gekommen und doch wollte er beide Ideenkreise miteinander verbinden. Er konnte das nur, indem er seinen romantisch-philosophischen Anschauungen eine theistische Deutung gab. Die Trinität dient ihm auch diesmal als Gedankenbrücke um den universalen Lebensprozeß im theistischem Sinne darzustellen und zu erklären „wie das göttliche Leben als ewiger Schöpfer gedacht werden kann."[2]) Zwar ist das gegen früher nichts Neues mehr, aber die Art und Weise, wie Graser jetzt die weitere Ausführung gestaltet, den positiven Glaubensstoff reichlicher verwendet und deutlicher ausgedrückt, zeigt sein ernstliches Wollen. Gott offenbart sich in seiner Schöpfung, vollbringt als Urleben seine Schöpfung mit Freiheit nach einem selbst produzierten Plan.[3]) Wahrheit ist deshalb die erste Vollkommenheit Gottes. Die philosophische Ausdrucksweise: das Urleben ist ein ewiges Produzieren und ein Produzieren in unendlicher Mannigfaltigkeit der Produkte um seine Unendlichkeit zu offenbaren, wird theologisch folgendermaßen erklärt: „in concreto, Gott ist ein ewiger Schöpfer der Dinge; denn ein ruhender Gott ist undenkbar; Gott ist unendlich, folglich auch unendlich in seiner Schöpfung — unendlich an Zahl und Mannigfaltigkeit." Ebenso erfährt der Satz, das Urleben hat in seinem Produzieren ewig die Selbstanschauung d. h. von jeder Gattung der Geschöpfe sowie von den einzelnen Geschöpfen die Idee in sich, eine kirchliche Erklärung: Gott ist keine blinde Natursubstanz, sondern als ewig produktive Mutter der Geschöpfe ein Geist, der sich dessen, was er schafft, bewußt ist. Das Urleben geht also in Grasers Denken im Alleben nicht auf, sondern steht ihm selbständig gegenüber. Die Welt ist keine Emanation Gottes, die sich in allmählich absteigenden Stufen aus ihm entwickelt und verendlicht, auch keine Evolution Gottes,

[1]) *3. Divinität I. S. 17, 83.* [2]) *ebenda* S. *59.* [3]) *ebenda.*

wonach sie in fortwährendem Aufsteigen zur Höhe eines sich immer klarer bewußten Weltgeistes emporstrebt, sondern freier Akt der göttlichen Allmacht, Schöpfung. „Die Darstellung des Geoffenbarten ist ein Erschaffen aus nichts oder aus keinem früher vorhandenem Stoff und die ganze dargestellte Offenbarung des Urlebens ist die Schöpfung."[1]) Der Geist ist im Verhältnis zur Welt Gott und die Welt ist seine Leiblichkeit, in welcher er sich offenbart. Sie kann nur aus ihm sein, sie ist demnach seine Schöpfung.[2]) Auch diesem Schöpfungsakt ist der Doppelcharakter des Urlebens eingeprägt und es gibt deshalb „wegen des Hinausstrebens und Offenbarens und des „Insichkehrens seines Bewußtbleibens" einen ursprünglichen Unterschied in ihr, den Graser als erste und zweite Schöpfung bezeichnet. Die erste Schöpfung (non tempore sed conditione) muß demnach die Leiblichkeit an und für sich, die zweite die Geistigkeit sein. Darauf folgt die Gestaltung als Abdruck der Wirksamkeit des geistigen Prinzips.[3]) So ergibt sich die obengenannte Dreistufung der Welt.

Von dogmatischer Fassung der Wahrheiten ist Graser mit diesen Ausführungen noch weit entfernt. Aber das Bestreben zum Deismus und christlichen Dualismus zu kommen ist doch unverkennbar. Ganz allerdings ist die Synthese des neuen Standpunktes noch nicht gelungen. Der Durchblick durch die Probleme ist nicht ganz geklärt. Zu viele Einzelfragen bleiben dabei noch ungelöst. Diese Klärung tritt erst im weiteren Verlaufe ein, wo Graser durch die Beschäftigung mit den didaktischen Aufgaben des Unterrichts veranlaßt wird mehr auf die spekulative Deduktion zu verzichten und besonders im Religionsunterricht die Glaubenswahrheiten ohne alle philosophischen Reminiszensen darzustellen; so konnte er in der letzten Auflage der Elementarschule I. Bd. deutlich und klar schreiben: „Die Natur ist nicht mehr das System psychischer Kräfte, welche feindselig dem Menschen in körperlicher und geistiger Hinsicht entgegenstehen, sondern der Körper, in welchem ein höherer — der einzige oder der höchste und mächtigste Geist sein Leben offenbart. Da nur der Geist lebt und belebt, so ist nur dieser Geist ewig an und für sich und alles was ist (sinnlich) ist nur von ihm und durch ihn. Er ist daher nicht ein der Natur gleichsam anklebendes, mit ihr notwendig verschmolzenes Prinzip, eine durch ewiges Schicksal gefesselte Psyche, sondern ein durch sich seiender, lebendiger, mächtiger Gott. Nicht ein Göttliches, nicht eine alles durchwaltende Kraft belebt daher die Welt sondern ein Gott. Ein Pantheismus, ein Abgöttlich-

[1]) *3. Divinität I. S. 2.* [2]) *ebenda.* [3]) *ebenda.*

sein ist darum eben so empörender Unsinn als die Behauptung des Menschen Geist sei nur ein geistig-körperliches Sein, da doch jeder Akt des Bewußtseins das Sein eines selbständigen Geistes bewährt."[1])

3. Die Synthese auf dem Gebiete der Ethik

Das divine Lebensziel. Auch auf sittlichem Gebiet sucht Graser zu einem Ausgleich zu kommen. Ähnlich wie früher leitet er auch jetzt noch die Bestimmung des Menschen im allgemeinen ab, nur mit dem Unterschied, daß auch hier der Identitätsstandpunkt verlassen wird und statt seiner, der Duplizitätscharakter des Urlebens erscheint. Die Selbstbestimmung des Menschen hat zwei Grundkräfte, nämlich das Vermögen „den Grundcharakter des Auswärtsstrebens und Insichkehrens in der Selbstanschauung aufzufassen oder über seinen Lebenstrieb sich zu vernehmen und das Vermögen diesem Streben Richtung und Mäßigung zu geben." Das erste tut die Vernunft, das zweite der freie Wille. Beide sind jedoch so gegenseitig bedingt, daß sie nur als ein einziges Vermögen angesehen werden müssen, der deshalb am besten Vernunfttrieb genannt wird.[2]) „So findet sich der Mensch in seinem Selbstbewußtsein gleichsam losgegeben von seinem Schöpfer, als König waltend über die Schöpfung, die unter ihm steht und als Herr und Gründer seines Lebens. Von dieser Ansicht aus ist er selbst Gott (Götter seid ihr und Söhne des Erhabenen alle) oder die Gottheit hat in ihm wenigstens ihr Wesen in der höchsten Stufe geoffenbart oder ihr eigenes Abbild ihm gegeben (nach seinem Ebenbild schuf ihn Gott."[3]) Graser zitert in diesem Zusammenhang Schillers Wort:

> Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei
> Und würd' er in Ketten geboren
> Laßt euch nicht irren des Pöbels Geschrei
> Nicht des Mißbrauchs rasender Toren
> Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht,
> Vor dem freien Menschen erzittert nicht."

Hat so Graser das Wesen des Menschen im allmeinen gekennzeichnet, so kann er nun daran gehen, das Lebensziel des Menschen inhaltlich genauer zu erörtern. Das Urleben ist ohne Bestimmung; ist sich Selbstzweck. Es wäre ein Unding ein über ihm waltendes Fatum anzunehmen; denn es trägt nicht bloß das Prinzip, sondern auch Idee seiner Bewegungen und Gestaltungen in sich. Aber das Geschaffene,

---

[1]) *die Elementarschule fürs Leben in der Grundlage, 4. Aufl. 1839,* S. *49.* [2]) *3. Divinität I. S. 6.* [3]) *ebenda.*

das von ihm ausgeht, hat den Zweck nach seiner Art das Urleben darzustellen. Bestimmung bedeutet hier Begrenzung, über die keines besonders von den ungeistigen Geschöpfen hinauskann. Anders verhält es sich beim Menschen. Zwar kann auch er kein der Bestimmung durch das Urleben widersprechendes Leben führen; denn in ihm will es sich ja gerade vorzugsweise offenbaren. Aber der Mensch ist gleichsam vom Urleben freigegeben, sich selbst zu diesem Ziel zu bestimmen. Ein ewiges Sollen, kein blindes Müssen ist das Grundgesetz seines Lebens, während bei der Gottheit die Notwendigkeit zugleich mit der Freiheit actu schon besteht.[1]) Freisinnig und frei waltend soll der Mensch sein Sein mit eben der Bestimmtheit begründen, wie es das vernunftlose Geschöpf durch sein Instinkt tut. Dazu ist aber notwendig, daß er klare Vorstellungen hat oder in der Idee lebt, was nur über die Idee des Urlebens möglich ist. So lautet das Ziel des Menschen, er soll durch freie Gesinnung und Tat das Ebenbild der Gottheit in seinem Leben darstellen. Er hat das Divine das ihm entgegen dem Animalischem eingeboren ist, auch in seinem Leben nachzuweisen oder die Divinität (nicht Deität) soll seines Seins Bedingung und Ziel sein. Was Gott in s e i n e r Welt ist, soll der Mensch in der Sphäre und in dem Verhältnis seines Lebens sein.[2])

Dieses divine Leben wird dann näherhin charakterisiert. Es ist ein freies Handeln, Wirken und Schaffen. Eine ursprüngliche Lebenskraft äußert sich in ihm, ein angeborener Trieb zur Tätigkeit entfaltet sich, der bloß der Anregung und Übung bedarf, um mit Freude zu wirken. Es ist ferner ein Leben des Geistes, das mit Kenntnis der Lebensbedingungen nicht im blinden Instinkt aber auch nicht in blinden Gehorsam lediglich auf fremdes Geheiß hin tätig ist. Es ist weiterhin ein Leben der Gerechtigkeit, ein soziales Leben, das nur im Zusammenhang mit anderen Lebewesen gleicher Art und gegenseitiger Übereinkunft denkbar ist. Endlich ist das divine Leben ein Leben der Liebe, das auch die Gefühlsseite des Menschen in Schwingung versetzt.[3]) Manches aus seiner Schellingschen Zeit hat Graser hier noch mit beibehalten. Aber wenn wir genauer zusehen, ist doch erkennbar, was für ein Gedankenfortschritt inzwischen erfolgt ist. Die Bewußtseinslehre, nach der das Bewußtsein als letzte Aufgipfelung des Naturwerdens erschien, ist fallen gelassen. Damit hat sich der Mensch aus der Verflechtung mit der Naturnotwendigkeit energischer gelöst. Ein Anzeichen dafür liegt schon in dem großen Nachdruck, den jetzt

[1]) *3. Divinität I. S. 8.* [2]) *ebenda S. 8.* [3]) *ebenda S. 31.*

Graser wie in der ersten Periode seiner Entwicklung auf die Betonung der Freiheit und Selbständigkeit des Menschen legt. Die Geistigkeit der Welt und des Menschen wird von vorneherein als vorhanden betrachtet und darum ist auch bei Menschen das geistige Prinzip, Seele, Vernunft, eine gleichwertige Konstituante seines Wesens, nicht eine nachträgliche Blüte seines Werdens. Damit ist der Akzent auf die ideale Seite seines Lebens verstärkt und die Brücke geschaffen, auf der eine stärkere Annäherung an das christliche Lebensziel vorbereitet wird. In der öfteren Wiederholung der Forderung, der Mensch soll das Ebenbild der Gottheit sein und aufblicken zum liebenden Vater zeigt sich das Bestreben auch ethisch seinen philosophischen Standpunkt mit dem kirchlichen zu vereinigen. In der späteren Auflage seiner Werke dringt dies Bestreben noch deutlicher durch. So sagt er in der Elementarschule: „Der Mensch erscheint in dieser Hinsicht als ein eigenes Kind des Vaters, der unendlicher Geist ist; aber es erscheinen ihm nun auch die menschlichen Einzelwesen in der Welt alle als Kinder des einen Vaters und die ganze Natur nimmt nun so wie das Menschenleben die erfreulichste Ansicht an. Denn in ihr muß nur das Prinzip des liebenden Vaters herrschen und keine Wirkung von ihr kann einen anderen Grund haben als den der ewigen Liebe."[1]) So findet der Mensch, wenn er die Betrachtung seines Lebens auch in Beziehung auf die Natur verfolgt seinen Gott als mächtigen Geist eines alliebenden Vaters sich offenbarend.[2]) Doch muß noch auf diesen Punkt näher eingegangen werden.

Auch jetzt noch umfaßt das divine Leben viel mehr als das bloß religiöse im eigentlichen Sinn. Es hat noch immer seinen Totalitätscharakter bewahrt. Das zeigt sich in der genaueren Bestimmung seines ethischen Zieles. Graser trennt es bewußt von dem der Naturalisten, deren Losung die Naturgemäßheit ist und die darin sogar „eine Rechtfertigung ihres niederen Trieblebens sehen." Er weiß sich aber auch damit geschieden von den Humanisten d. h. den Verkündern des Neuhumanismus, von denen er sagt, daß ihrem Ziel eine allgemeine gültige Basis für die Erziehung fehle. Deshalb könne es nie Gemeingut des ganzen Volkes werden, „weil sein Stand es von der Höhe der erwünschten Bildung ferne hält."[3]) Außerdem sei es zu unbestimmt, sodaß unter seinem Namen die größte Verschiedenheit der Denkart, des Charakters und der Handlungsweise sich

---

[1]) *Elementarchule I. 4. Aufl. 1839, S. 49.* [2]) *ebenda S. 50.*
[3]) *3. Divinität I. S. 36.*

finde.[1]) Wenn Graser in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre[2]) die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott nunmehr als Bestimmung und Ziel des Menschen betrachtet, so bedarf das einer näheren Erklärung. Er macht nämlich innerhalb der christlichen Pädagogen eine Gruppe, die Supernaturalisten, namhaft, deren Ziel er ebenfalls nicht zu dem seinigen machen will. Dazu rechnet er jene Richtung, die zwar als Lebensziel aufstellt Gott zu ehren um glückselig zu werden, dabei aber „Gott außer dem Menschen und die ganze Moral in einen Komplex von Geboten, Gebeten und Zeremonien, welche auf die Ehre Gottes abzielen", setzt. Ihnen hält Graser vor, daß sie die Bildung des inneren Menschen vernachlässigen. Selbst da, wo sie diese durch Erweckung von Gesinnungen erstreben geschähe es nur durch Gebote und Verbote. Das erscheint ihm als eine Unmöglichkeit. Gesinnungen und Stimmungen können zwar gefordert werden. Aber sie müssen sich von innen heraus bilden, die natürliche Folge einer Grundstimmung der Seele sein, die aber das divine Leben des Menschen, sein Verhältnis zum Urleben erst erzeugt. „Die Idee des divinen Menschenlebens ist daher das wahre innere Licht oder das Seelenauge", sie ist die Gerechtigkeit, welche das Christentum entgegen der Werktätigkeit der Juden fordert und die Vollkommenheit, nach welcher der Mensch in Hinblick auf Gott den Vater ringen soll."[3]) Merklich kommen in solchen Unterscheidungen Einflüsse aus Grasers früherer Zeit zum Vorschein und beweisen wie der Ausgleich auf ethischem Gebiet sich nur langsam und allmählich vollzieht ohne zum endgültigen Abschluß zu gelangen.

4. Die Synthese von Philosophie und Theologie

Die stärkere Hinwendung Grasers zum Positiv-Christlichen muß in besonderer Weise zum Ausdruck gelangen, wenn speziellere theologische Fragen über Glaube, Offenbarung, Gottesverehrung, Kultus zur Sprache kommen. Daß das nunmehr überhaupt geschieht, ist schon ein Zeichen, wie gegenüber dem vorhergehenden Standpunkt seine innere Entwicklung weiter geschritten ist zur Klärung und Reifung. Es ist noch erinnerlich, wie damals die philosophische Spekulation allein das Feld beherrschte und wie insbesondere von Wahrheiten der kirchlichen Lehre fast nirgends die Rede war. Jetzt aber spricht Graser vom Christentum als Ziel der Menschenerziehung[4])

[1]) *3. Divinität I. S. 36.* [2]) *Graser spricht allerdings von der Ebenbildlichkeit des Menschen als Ziel nicht von ihr als der durch die Gnade geschaffenen Grundlage.* [3]) *3. Divinität I. S. 37, 38.* [4]) *ebenda Ueberschrift S. 38.*

und legt dar, daß diese Erziehung in und für das Christentum durch den lebendigen Glauben an Christus geschehen muß. Das divine Leben müsse sich auch im Kultus beweisen, ja Religion und Kultus erhielten erst dadurch volle und richtige Bedeutung im Christentum.[1]) Freilich bleibt Graser auch jetzt noch Philosoph und wird noch nicht zum Theologen. Trotzdem und trotz seiner philosophischen Einleitungen und Begründungen, die auch jetzt noch nicht fehlen und mit Vorliebe gepflegt werden, darf man doch sagen, daß auch auf dem theologischen Gebiet ein Ausgleich angestrebt wird, wobei jedoch zu bemerken ist, daß eine freiere Auffassung zunächst noch das Wort führt, wie sich gleich im folgenden zeigen wird.

Zuerst spricht Graser von Religion im allgemeinen und tritt dann in die Erörterung über die christliche Religion im besonderen ein. Die neuplatonische Idee von dem Abfall des Endlichen von Gott, wie sie Schelling besonders in seiner Schrift „Philosophie und Religion" 1804 zur Erklärung des Heraustretens des Endlichen aus dem identischen Unendlichen herbeigezogen hat, bleibt auch bei Graser noch der verborgene Untergrund seiner Religionsphilosophie. „So wie denn der Mensch in seinem Selbstbewußtsein seine Bestimmung erkennt mit seinem Leben in und nach Gott zu sein, so findet er aber auch im ersten Moment des Bewußtseins seines Lebens sich in entgegengesetzter Richtung nämlich im eigenen Bestreben für sich zu sein und somit von Gott abgefallen."[2]) In der Lehre von der Erbsünde, die allerdings bei Graser der historischen Tatsächlichkeit entkleidet und zur allgemeinen Idee verflüchtigt scheint, mochte er eine Bestätigung seiner religionsphilosophischen Anschauung finden. Aus dieser Prämisse folgt, wie es früher schon geschah, die entsprechende Deutung der Religion. Ist das ganze Leben in diesem Abfall verstrickt, so muß es auch fortan darauf ausgehen die Trennung aufzuheben und zu Gott zurückzukehren. Religion ist demnach das unablässige Streben des Menschen sein Leben auf Gott als Urquelle zu beziehen und seine ganze Bestimmung in ein Leben in und nach Gott zu setzen.[3]) Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis des Kampfes, den Graser auch in diesem Abschnitt seiner geistigen Entwicklung gegen alle bloß äußerliche Betätigung des religiösen Lebens geführt hat. Sie haftet nur an der Oberfläche, hat keine Wurzel im innersten Sein des Menschen. Die divine Stimmung muß zuerst als des Lebens Grundtrieb den ganzen Menschen erfüllen.[4])

[1]) *3. Divinität I.* S. *XXVII.* [2]) *ebenda* S. *45.* [3]) *ebenda* S. *45.* [4]) *ebenda* S. *46.*

Ist diese religiöse Grundlage durch das divine Leben gelegt, so haben auch die äußeren Formen der Religion im objektiven Sinn und die Pflichten der äußeren Gottesverehrung ihre Berechtigung; denn die divine Stimmung bedarf von Zeit zu Zeit einer „geistigen Selbstauffassung, damit sie sich nicht wieder ins Animalische verlieren".[1]) Da aber ein Wesenszug des Menschen nach Graser das stete Bewußtsein seiner selbst ist, kann die Selbstauffassung nicht anders als durch das lebendige Vorhalten des Verhältnisses zu Gott stattfinden. Dies geschieht durch Gottesverehrung oder den Kultus. Eine Folge davon ist „die Anbetung des Unendlichen, die Furcht vor dem Allgerechten, Vertrauen auf den Allgütigen, Liebe zu dem Vater." Alle diese Gemütsstimmungen kommen im Kultus zum Ausdruck. So hat ihn Graser geistig motiviert, menschlich gerechtfertigt und ihn ins richtige Verhältnis zur Religion gesetzt. Nur darf er nicht mit ihr identifiziert werden, sondern muß eine Folge des innerlichen, religiösen Lebens sein.[2])

In diesem Kult nimmt der Gedanke des Opfers eine hervorragende Stelle ein. Er weist auf eine ewige Schuld hin und auf die Pflicht Genugtuung für sie zu leisten. Darum hat der Mensch diese Idee symbolisiert und seinem Kult durch das Opfer eine eigentümliche Richtung gegeben. Hatten diese Opfer zuerst nur sinnbildlichen Charakter „weil wahrhaft fromm gestimmte und geistvolle Seelen sich in dieser Beziehung nie vollkommen beruhigt finden können und weil das Symbol ebenso wenig wie das wirkliche Opfer genugtuendleistend sein kann", so hat Jesus über dies Geheimnis volle Aufklärung gebracht und nun ist unsere Religion wie unser Kultus für uns ein bestimmter geworden und das Ziel der Menschenerziehung zur Divinität ist gleichbedeutend mit der Erziehung zum Christentum.[3])

In der „Erhebung des geistlichen Standes zur Würde und Wirksamkeit" kommt der Religionsphilosoph Graser ebenfalls auf diesen „Zentralpunkt der Gottesverehrung" zu sprechen und feiert im Anschluß daran den erhabenen, herrlichen Beruf des Geistlichen: „Erhabener, herrlicher Beruf, der du das divine Leben des Menschen in seinen höchsten Beziehungen beförderst und den Irdischen die Schwingen gewährst, sich zur himmlischen Höhe emporzuheben, in welcher die höchste Seligkeit dem Geiste blüht!"[4]) Schon aus den bisherigen Erörterungen ist klar geworden wie Graser sich die Synthese von Philosophie und Theologie denkt. Die philosophische Begründung der religiösen

[1]) *3. Divinität I. S. 47.* [2]) *ebenda.* [3]) *ebenda.* [4]) *Graser: die Erhebung des geistlichen Standes zur Würde und Wirksamkeit Nürnberg 1831. S. 21.*

und theologischen Probleme hat die Aufgabe zu einer geistigeren Auffassung der Religion zu führen. Philosophie ist nicht mehr Selbstzweck wie in seiner spekulativen Periode, sondern hat im Verein mit den religiösen Pflichten die Aufgabe ein wahres, divines (christliches) Leben zu ermöglichen. Das zeigt sich auch bei der genaueren Begründung der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens. Erst muß im Gemüt der Sinn für das Wahre, für Gerechtigkeit, Liebe und Schönheit geweckt und durch den Hinweis auf Gott belebt und erhöht werden, dann kann sich das christliche Glaubensleben voll entfalten, das Christentum mit dem Leben verschmolzen werden. Je mehr sich dadurch des Menschen Geist entwickelt, desto mehr wird auch der Glaube Stärke und Leben erhalten.[1]) Graser nennt diese Grundlegung die rationelle Begründung des Glaubens, den intellektuellen Glauben. Ihm tritt an die Seite die Mitteilung der Offenbarungstatsachen, der historische Glaube. Der historische Glaube bezieht sich auf das Faktum, die Offenbarungstatsache und „kann ohne besonderen Anstand erzielt werden."[2]) Der rationelle jedoch muß durch das Zusammenhalten der Lehren Jesus mit dem, was die Vernunft selbst fordert, gewonnen werden. Beide bedürfen einer Vorbereitung und Hinführung durch die oben geschilderte divine Stimmung. Ohne sie gäbe es nur einen „ganz passiven Glauben, d. h. die unbedingte Annahme alles dessen, was einem gesagt wird. Das ist eines Menschen höchst unwürdig und auch fürs Leben höchst unnütz.[3]) Bei der divin gestimmten Seele ergibt sich aus der Geschichte Jesus und seiner Hauptlehren der Glaube nicht nur natürlich, es wird auch die Liebe in seinem Gemüt erregt und bei wachsender Bildung immer mehr erglühen."[4])

Graser legt auf diese „sonderbare" Aufforderung, daß außer der Begründung des Glaubens durch Katechese und Predigt „noch etwas besonderes geschehen soll"[5]), das allergrößte Gewicht. Diese Forderung geht, wie wir später sehen werden auch in seine Pädagogik besonders bei der Behandlung des Religionsunterrichtes ein. Ohne die Erfüllung dieser Forderung hält er den Glauben nicht gesichert gegen die Zweifel und den Unglauben der Zeit. Die Unterlassung dieser Aufgabe hat das religiöse Leben zum Wanken gebracht, Christentum und Kirche in der vollen Wirkungskraft beeinträchtigt, wie die Umwälzungen in der Staats- und Kirchengeschichte bewiesen haben.[6]) Hauptaufgabe muß demnach sein dieses Versäumnis nachzuholen und wieder gutzu-

---

[1]) *3. Divinität I. S. 96.* [2]) *ebenda S. 87.* [3]) *ebenda S. 96.* [4]) *ebenda S. 96.* [5]) *ebenda S. 92.* [6]) *ebenda S. 95 Anm.*

machen; denn das divine Leben ist auch Voraussetzung des wahren „Kirchen- und Bürgersinnes" also eine Bedingung des sozialen Lebens in Kirche und Staat. Diese Forderung hat Graser gegenüber allen Kritikern unbeirrbar und zäh festgehalten denn hier lag ja der Punkt, wo er Philosophie und Theologie zu gemeinsamen Dienst am divinen Leben vereinigen wollte. Freilich hat dieser von ihm erstrebte Ausgleich in den Kreisen der Katecheten keine Billigung gefunden. Er hat bei ihnen viel Anstoß erregt und zu heftigen Angriffen und schriftstellerischer Polemik geführt, da sie hierin mit Recht eine Zurücksetzung des übernatürlichen Charakters des Glaubens sahen. Graser hat deshalb mehrfach Anlaß genommen, besonders in seiner Verteidigungsschrift „Das Verhältnis der Graserschen Unterrichtsmethode zum positiven Religionsunterricht" an manchen Stellen die Glaubenslehre ostentativ zu entwickeln um dadurch noch mancherlei Mißverständnisse und Unklarheiten über sein redliches Wollen zu beseitigen.[1]) Doch bleibt der Gnadencharakter des kathol. Glaubens noch immer unberücksichtigt, ohne daß er jedoch geleugnet wird.

5. Die zeitgeschichtliche Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche.

In der divinen Lebensstimmung hat Graser, wie eben erwähnt, auch eine Voraussetzung des sozialen Lebens gesehen. Dies veranlaßt auch seine sozialen, staats- und kirchenrechtlichen Ansichten, obwohl letzteres nicht mehr zum eigentlichen Thema dieser Untersuchung gehört, zu beleuchten. Dabei ist bemerkenswert, wie er auf Gedanken seiner ersten Zeit zurückgreift, wo noch Kant und Fichte seine geistigen Vorbilder waren. Fichte hat in seinen Naturrecht von 1796 nach einer allgemeinen verbindlichen Grundlage des Rechtes gesucht und sie im Wesen der Gemeinschaft überhaupt begründet gefunden.[2]) Hierauf fußt auch Graser. Das Ich mit all seinen Vorzügen und Rechten sieht sich einem anderen Ich mit den gleichen Rechten und Vorzügen gegenübergestellt. Würde es seine ganze Ichheit geltend machen, so müßte es dieselbe Berechtigung auch dem anderen Ich zugestehen. Das würde jedoch nicht bloß zu einem dauernden Kampf führen, sondern auch mit der Unterwerfung des einen und damit zur Vernichtung der Freiheit und Selbständigkeit überhaupt führen. Beides aber sind Wesens-

[1]) *Graser: Das Verhältnis der Graser'schen Unterrichtsmethode zum pos. Religionsunterricht S. 85.* [2]) *Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil Fichte, Schelling und die Romantik 1923, Berlin, S. 102.*

grundlagen des Menschen oder der Menschheit überhaupt. So verlangt dieser Denkwiderspruch nach einer gemeinsamen Grundlage des Zusammenlebens oder nach der Idee des gemeinschaftlichen Genusses der Lebensbedingungen.[1]) Ein geordnetes Zusammenleben, eine Gesellschaft ist also auf dieser Basis möglich. Sie bedarf notwendigerweise eines Hauptes. Die Monarchie ist im innersten Wesen der Menschheit gegründet[2]) infolge des einen und dreifachen Wesens der Ichheit: Zweck der Gesellschaft, Schutz der Person und des Eigentums (dingliches Recht auf Sachen die erworben wurden) und erfolgt durch das Zusammenstehen aller. „So erwachsen Verbindlichkeiten und Verpflichtungen zu ihrer Anerkennung und Überwachung. Die genauere Bestimmung der Rechtsverhältnisse führen zur Statuierung von Gesetzen und deren Beobachtung. Es entstehen drei Arten von Verbindlichkeiten, gemeinnützige Tätigkeit (Arbeitspflicht), Gehorsam gegen die Obrigkeit (Autoritätspflicht) und Pflege des Gemeindesinnes (Zusammengehörigkeitsgefühl)." Aus den Verbindlichkeiten leitet dann Graser die einzelnen Staatsgewalten und Ämter ab, deren Aufgaben durch die Verfassung geregelt werden müssen. Dabei wird die Gliederung des Staates in der früheren Weise vorgenommen, so daß drei Hauptstände, Regenten, Adel, oder die Edlen und Volk unterschieden werden.

Damit hat Graser die Idee des Staates philosophisch deduziert. Sie bildet für den Menschen das weiteste Verhältnis seines Lebens.[3]) Der Staat erscheint darnach als ein durch die Natur gebotenes Institut[4]), ein notwendiges Postulat der menschlichen Natur und darum als ein bewußtseinloses Erzeugnis.[5]) Nur bei solcher Begründung des Staates in der Natur des Menschen hält es Graser für möglich die für ein wahres Leben im Staate erforderliche Gesinnung und Stimmung im Menschen hervorzurufen; denn dann betrachtet der Bürger die Gesetze nicht mehr als auswärtige, willkürliche Gebote der Macht, die Verordnungen als willkürliche Beschränkungen seiner Freiheit, die Abgaben als Eingriffe in sein Eigentum und die Ausgaben für den Staat als eine luxuriöse Verschwendung.[6]) Eine innere Staatsgesinnung erfüllt ihn notwendigerweise , die durch nichts „auch nicht durch einen gewissen Nationalsinn" mit Sicherheit ersetzt werden kann.[7]) Wenn Graser den Staat ein bewußtseinloses Erzeugnis der menschlichen Natur genannt hat, so hat er damit auf einen Schellingschen Gedanken zurückgegriffen. Aber im weiteren Verlauf seiner Erörterung

[1]) *3. Divinität I.* S. *96.* [2]) *ebenda S. 99 Anm.* [3]) *Elementarschule 3. Bd. I.* S. *34.* [4]) *3. Divinität I.* S. *101.* [5]) *Elementarschule 3. Bd. I.* S. *21.* [6]) *ebenda S. 19, 20.* [7]) *ebenda.*

will er ihn gestützt auf die hl. Schrift im kirchlichen Sinn gedeutet wissen. Was mit der menschlichen Natur innigst verschmolzen von dem Menschen gleichsam notwendig und im Leben als wirklich dargestellt wird, ist auch von göttlicher Anordnung. Nur unter göttlicher Führung kann sich darum die Idee eines Staates bilden.[1]) Das findet seine Bestätigung in den Worten Jesu und seinem Verhalten dem damaligen Staat gegenüber. Er hat gelehrt, gebt dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist (Matth. 22. 24.) und hat das Ansinnen der Juden ihn zum König zu erheben mit Nachdruck zurückgewiesen und erklärt, daß der bestehende irdische Staat von ihm und seinen Nachfolgern als unverletzlich geehrt werden müsse; denn das Reich, das er gestiftet habe, sei ein innerer Staat und nur ein Reich des Geistes. Ebenso hat er bei seiner Gefangennehmung im Garten Gethsemane seinen Aposteln die Anwendung von Gewalt verwehrt mit dem Hinweis auf das Vorbild seines himmlischen Vaters, der ihn nicht gegen die weltliche Macht schützen wolle obwohl er ihm Legionen von himmlischen Streitern hätte senden können.[2]) Auch das Paulus-wort (Röm. 13. 1.): seid untertan der Obrigkeit als von Gott gesetzt, dient ihm zum Beweis seiner Ansicht, daß der Staat als göttliche Anordnung angesehen, geehrt und im Unterricht dargestellt werden müsse. Darnach ist es erklärlich, wenn Graser Theorien, nach denen der Staat durch Vertrag oder durch Eroberung entstehe, als sehr kursichtige Reflexion oder philosophisch religiöse Träumerei bezeichnet.[3]) „Unsere Staaten beruhen auf der Idee der Gottheit als Urquelle und Musterform des Lebens. Das Bestehen und Leben im einzelnen wie im ganzen muß in und nach Gott sein."[4])

Als Graser das schrieb, war die Zeit der Restauration. Die Revolutionsstürme waren vorbei, ihre Wogen verebbt. Die Staatsidee hatte sich durchgesetzt. Unter ihrem Einfluß genossen die Völker Frieder und Wohlfahrt, es war begreiflich, daß er wie andere Geister ihr huldigten, ja so von ihr erfüllt war, daß er auch die Kirche in der Form eines Staates „des divinen Staates" betrachtete. Sie ist der eigentliche Staat der Menschheit und der vollendete Begriff. Sie ist von Natur oder der Gottheit vielleicht noch strenger geboten, als der weltliche Staat[5]), weil sie das geistige Leben als das wesentliche oder als das eigentliche Menschenleben zum Zwecke hat und das leibliche als die Bestimmung jenes mit aufnimmt.[6]) Ihre Verfassung ist wie im

[1]) *Elementarschule 3. Bd. S. 22.* [2]) *ebenda S. 23, 24.* [3]) *Elementarschule 3. Bd. I. S. 23.* [4]) *3. Divinität I. S. 103.* [5]) *ebenda S. 108.* [6]) *ebenda S. 109.*

Staat dreifach gegliedert in Oberhaupt (Papst), Priesterstand und Laien. Bedingung der Zugehörigkeit zu ihr sind lebendiger Glaube an Jesus und seine Lehre vom Verhältnis des Menschen zu Gott, immerwährendes Streben nach Vollkommenheit. Grundgesetz ist die Liebe zu Gott und den Menschen.[1]) Ihr eignet Sichtbarkeit und Unzerstörbarkeit. Die Berechtigung „die eigenen Subsistenzbedürfnisse zu befriedigen" darf ihr nicht abgesprochen werden. Eine Trennung ihrer Glieder in Konfessionen erscheint demnach als Unmöglichkeit und muß als das beklagenswerteste Ereignis betrachtet werden; denn die Kirche beruht im Grunde auf dem Prinzip des Geistes. Wahrhaft verschieden könnten die einzelnen Kirchen nur sein, wenn die eine oder die andere nicht auf beiden Hauptpunkten, lebendiger Glaube und Streben nach Vervollkommnung beruhte. „In dieser Voraussetzung müßte die eine oder die andere als unrechtmäßig angenommen werden."

Vor allem aber bildet das Bestehen mehrerer Kirchen eine Verletzung des einen Hauptgesetzes der Liebe. Ebendarum ist eine Trennung der Kirchenglieder zur Bildung einer eigenen Kirche, wenn sie auch die bessere Erfüllung der Grundbedingung zur Absicht haben sollte, doch wegen Verletzung des Grundgesetzes unzulässig.[2]) Tief beklagt er in diesem Zusammenhang die Religionskriege und auch die gegenseitigen, konfessionellen Auseinandersetzungen. Ja er wirft die Frage auf, ob die Reformation „ungeachtet ihres entschiedenen Einflusses auf den freien Betrieb der Wissenschaften, der fortsteigenden Bildung im allgemeinen nicht mehr geschadet oder genützt hat."[3]) Sein Wunsch geht auf die Verwirklichung einer allgemeinen Kirche, also auf Vereinigung der einzelnen Konfessionen. Leider stünden dessen Erfüllung „konfessionelle Engherzigkeit von beiden Seiten entgegen.[4]) Den Vorwurf eines Kritikers, daß er in seiner Elementarschule fürs Leben in der Steigerung hierarchische Prinzipien verfolge, begegnet er mit dem Hinweis, daß er als Pädagog „nicht für Konfessionen schreibe, denn diese erscheinen ihm nur als die Mütter der Zwietracht". Er schreibe auch nicht für Kirchen, die in ihrem Gegensatz nur die verderblichsten Hemmnisse des wahren Menschenlebens bilden. Der Pädagog schreibt nur für die eine Kirche, deren Idee von Gott schon der menschlichen Seele eingeboren und von Christus mit Klarheit und Bestimmtheit zur Welt gefördert würde.[5])

Diese Anschauungen Graser dürfen nicht bloß vom religiösen Standpunkt aus gewertet werden, ihre

---

[1]) *3. Divinität I. S. 111, 112.* [2]) *ebenda S. 112.*
[3]) *3. Divinität S. 140 Anm.* [4]) *Elementarschule 3. Bd. S. 48.*
[5]) *ebenda S. 49 Anm.*

Wurzel ist eine philosophische und nur von da aus kommt Graser zur Idee der einen Kirche. Staat und Kirche gelten ihm als Bedingungen des divinen Lebens. Wie also der Staat die allgemeine Form „das Schlußverhältnis des menschlichen Lebens ist", so ist es auch die eine Kirche. Mehrere Kirchen oder Konfessionen würden daher seinen philosophischen Prämissen widersprechen. Schreibt also der Pädagog Graser für die eine Kirche, so hat sich der Philosoph vorher schon für sie entschieden.

In der Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist in seiner jetzigen Stellungnahme eine gewisse Änderung eingetreten. Wohl wird auch jetzt noch die Kirche vorzugsweise als ein „Erziehungsinstitut der Menschheit"[1]) gewertet und „muß dem Staat als Institut der Bildung seines Volkes für den Staatszweck gelten". Aber sie hat doch nicht nur diesen Zweck, ist nicht mehr bloß ein Zweig des Staates, eine Kirche im Staat.[2]) Ihr eigentliches Ziel ist ein darüber hinausliegendes, allgemeineres, selbständigeres, die Beförderung des divinen Menschenlebens. Daß sie dabei in vielen Punkten mit dem Staat zusammenarbeiten kann und muß, hat Graser deutlich ausgesprochen. „Kirche und Staat sind aufs innigste miteinander vermählt."[3]) Die Kirche muß auch das Staatsleben in die Sphäre ihrer Zwecke aufnehmen. Rechtlich finden die beiderseitigen Beziehungen ihren Ausdruck in den Vereinbarungen, die beide Institutionen treffen sollen, wodurch ihre Verbindlichkeiten geregelt und Kollisionen vorgebeugt werden.

Dieses Einvernehmen des weltlichen mit dem geistigen Staat gleicht dem eines Vaters mit seinen Söhnen, „ihre Verbindlichkeit das Familiengut im ganzen zu erhalten."[4]) Die zeitgeschichtliche bedingte Auffassung der Kirche als divinen Staat hat später Graser nicht mehr so strenge festgehalten. In einer Erwiderung gegen Gräfe hält er es für ein Mißverständnis seiner Anschauung, daß die Kirche ein Staat im Staate sei. Sie ist kein Staat, welcher dem Staat gegenüber und entgegen steht; denn das Reich Gottes ist ein inneres. „Sie ist vielmehr in ihrer geistigen Herrschaft in und über alle Staaten, ja die Stütze aller Staaten. Darum kann sie auch dafür wieder Schutz, Schirm und Unterstützung erwarten."[5])

---

[1]) *3. Divinität S. 115.* [2]) *ebenda S. 118.* [3]) *ebenda S. 115.* [4]) *ebenda S. 117.* [5]) *Elementarschule I, 4. Auflage, S. XXVI.*

6. Die Entfaltung der Pädagogik nach Inhalt und Methode. Der Religionsunterricht und die moralische Vorerziehung.

Eingangs des dritten Teils wurde als ein besonderer Charakterzug der letzten Periode in Grasers Entwicklung die stärkere Hinwendung zu den didaktisch-methodischen Fragen bezeichnet. Doch wird deshalb nicht auf die Spekulation verzichtet. Auch jetzt wird eine spekulative Grundlegung der eigentlichen Pädagogik vorausgeschickt; noch immer ist Grasers Zugehörigkeit zur romantischen Richtung unverkennbar, aber die Verbindung mit der Philosophie hat sich doch gelockert. Der Nachdruck liegt jetzt nicht mehr auf der philosophischen Begründung sondern auf den eigentlichen pädagogischen Folgerungen. Sie nehmen jetzt die ganze Breite der Darstellung ein. Weiter hat nun Graser es verstanden, seinen umfangreichen Stoff mehr zu gliedern und übersichtlicher darzustellen; dadurch verschwindet die Schwerfälligkeit seines Stiles, die sich früher gar oft störend bemerkbar gemacht hatte. Schon in dem Anwachsen des einen Bandes der ersten Divinität auf zwei starke Bände der dritten kommt das äußerlich zum Ausdruck. Ferner sind seine Gedanken auch konkreter geworden d. h. sie haben die Abstraktheit der früheren Ausdrucksweise verloren und dadurch größere Wirklichkeitsnähe erhalten.

Die Synthese des philosophischen Standpunktes zieht sich auch durch die Pädagogik. Schon in der Auffassung und Ausgestaltung des pädagogischen Zieles tritt das hervor. Zwar wird auch jetzt noch das Hauptziel, das divine Leben, in mehrere Teilziele zerlegt und damit die vier Erziehungsarten, die physische, moralische, intellektuelle und ästhetische begründet, aber langsam verschmilzt die Erziehung zum divinen Leben mit der Erziehung zum Christentum. Das religiöse Moment tritt damit stärker in den Vordergrund und der Religionsunterricht gewinnt an Bedeutung. Nicht mehr der Staat allein gilt als charakteristische Endgestalt des organischen Lebens, an seine Seite tritt nun auch die Kirche. Doch wird das organisch-soziale Moment in der Erziehung beibehalten. Es ist ein Grundbestandteil in Grasers Denken geblieben und darum seiner Pädagogik inhaltlich und methodisch unentbehrlich geworden. Das hat zur Folge, daß auch das Verhältnis von Individual- und Sozialerziehung das gleiche bleibt. Eine allgemeine Menschenerziehung wird auch weiterhin abgelehnt, denn dieser Grundsatz widerspricht der Natur, die den Menschen nicht einzelne Anlagen verliehen hat, damit sie zum höchstmöglichen Grade ausgebildet werden sollen, sondern, „daß er seine abgemessene

Stelle in der Welt einnehmen."[1]) Sie vereitelt auch die Brauchbarkeit des Menschen für das Gesamtleben, in dessen Organismus alle Individualitäten gleichwertig eingegliedert werden und in dem die Vorsehung jedem seine Stelle angewiesen hat.[2]) Ebenso wirkt der Gedanke, daß alle Erziehung zuerst die Bildung eines Materialen, die Formierung eines Triebes sein muß, hier noch nach und macht erklärlich, daß Graser die Erziehung zum Gemeinde- und Kirchensinn für das Zustandekommen des divinen Lebens so unerläßlich hält.

In der methodischen Behandlung seines Lehrstoffes geht Grasers Darstellung gewaltig in die Breite. Er spezialisiert nun die Methode eingehender nach Altersstufen, deren er vier aufzählt: die Kindheit (1. bis 6. Lebensjahr), die Schulzeit (6. bis 12. Lebensjahr), das Jünglings- und Jungfrauenalter (12. bis 18. Lebensjahr) und das ausgehende Mannesalter (18. bis 24. Lebensjahr). Die Erziehung soll ja dem reifenden Menschen in seinem Werden unterstützen. Geht dieses Werden allmählich in Stufen vor sich, so muß sich auch die Methode in einem stufenmäßigen Gang entfalten. Von Interesse ist besonders, wie auch diese einzelnen Lebensperioden nach einem logischen Prinzip unterschieden werden in je drei Doppeljahren (Biennien): dem der Anschauung, des Begriffs und des Urteils.[3]) Demgemäß muß in den einzelnen Biennien auf die Bildung des dementsprechenden Vermögens das Hauptgewicht gelegt werden. Großen Wert legt nach wie vor Graser dem Unterricht im eigentlichen Sinn bei. Mit pathetischen Worten begrüßt er ihn: „Unterricht, bedeutungsvolles Wort und doch so wenig noch geachtet und gewürdigt! Unterricht, einziges Licht des Lebenden um sein wahres Ziel zu erschauen! Unterricht, einzig mächtiger Hebel den Sterblichen zu seiner Würde emporzuwinden! Unterricht, ewiges fortlaufendes Band zur Verkettung der Geschlechter! Unterricht, wahrer Zündstoff des geistigen Lebens, Grundbedingung des lebendigen Glaubens, sichere Stütze des Rechtes und des Staates, Quelle wahrer menschlicher Glückseligkeit!"[4])

Hier liegt, wie schon früher erwähnt, der Schwerpunkt des Graserschen Systems. Der Grund hierfür ist aus der Darlegung seiner philosophischen Anschauungen ersichtlich geworden. Es handelt sich ja um ein geradezu notwendiges, für die Entfaltung des divinen Lebens unentbehrliches Wissen, das sich mit jenem unzertrennlich verbunden, immer höher steigert. Deshalb lauten auch die drei methodischen Hauptsätze: Umfassung der gesamten menschlichen

[1]) *3. Divinität I.* S. *124 Anm.* [2]) *ebenda* S. *126 und 162.* [3]) *ebenda S. 176, 237.* [4]) *ebenda Vorrede zum 2. Teil* S. *III.*

Lebenskenntnisse, Bestimmung nach den sich selbst unterrichteten Erkenntnisvermögen, Bezogenheit auf das wahre Menschenleben in der Gemeinschaft.[1]) Das Nähere über Grasers Pädagogik jedoch würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen; hiefür muß auf die Schriften von Leisker, Schläger und Lamby hingewiesen werden.

Jedoch müssen wir als Zeichen seines nach Ausgleich des philosophischen und religiösen Standpunktes strebenden Geistes noch auf den Religionsunterricht in dieser Periode Grasers eingehen. Für einen eigenen Religionsunterricht war in der Zeit der spekulativen Periode wenig Interesse, wie die absprechenden Urteile hierüber in der ersten Divinität gezeigt haben. Erst das Unterrichtswerk, „die Elementarschule fürs Leben" und zwar in den späteren Auflagen versucht ihn dem methodischen Lehrgang einzugliedern. Der erste Schulunterricht, die erste Stufe, knüpft hienach an das Modell eines Hauses an, behandelt in vier Übungskursen nacheinander das Haus als Wohnplatz, die Bewohner desselben, die häuslichen Bedürfnisse der Bewohner die wechselseitige Verbundenheit derselben und gliedert in diesem Rahmen den gesamten Unterricht im Zeichnen, Rechnen, Schreiblesen und Sprechen ein. Dem zweiten Übungskurs über die Bewohner und ihr Verhalten zueinander hat Graser auch die Aufgabe zugewiesen den Grund „zur Bürgertugend und Religion" zu legen. Doch kommt eine katechetische Unterweisung, wie sie im Religionsunterricht üblich war, noch nicht in Frage; vielmehr handelt es sich darum die ersten sittlichen Begriffe von Recht, Güte, Schönheit, Eigentum und die Elemente der sittlichen Beurteilung einer Tat dem Kinde beizubringen. In einer eigenen Schrift[2]) hatte sich Graser gegen die Methode des bisherigen Religionsunterrichts in den ersten Schuljahren ausgesprochen. Denn Religion ist ihm eine Sinnesart des Menschen, die nicht gelehrt werden kann. Auch ein biblischer Unterricht um etwa an ihn die katechetische Unterweisung in der Glaubenslehre anzuschließen, ist noch verfrüht. Statt dessen konstruiert Graser eine Art allgemeinen Religionsunterricht, dem die Darbietung von drei allen Religionen gemeinsamen Ideen übertragen wird, nämlich der Idee Gottes, als höchstem Wesen, der Idee der menschlichen Abhängigkeit von ihm und des Gedankens nach seinem Willen zu sein.[3]) Diese allgemeinen religiösen Begriffe sucht er nun durch freigebildete, moralisierende Erzählungen dem Kinde nahe zu bringen, vor allem durch die eine jene drei Ideen zusammenfassende Vorstellung vom

[1]) *3. Divinität II. S. 261.* [2]) *Graser: der erste Kindesunterricht in der Religion, Bayreuth 1825.* [3]) *ebenda S. 36.*

Vater der Menschen, welcher dafür sorgt, daß die Menschen gemeinsam in der Welt bestehen.[1]) Erst nach dieser Begründung kann die eigentliche Einführung und geschichtliche Erzählung der Offenbarung geschehen; denn nun ist in dem Kinde der Wunsch erwacht „nach dem Willen des Vaters zu sein, den Willen des Vaters vollkommen zu kennen und ihn auch zu vernehmen und es kostet nur einen Schritt zur eigentlichen christlichen Unterweisung zu gelangen",[2]) die vor allem darauf hinweisen soll, daß Gott Vater der Menschen sei, daß die Menschen ihn als Vater über alles, sich aber als seine Kinder wie sich selbst lieben sollen.[3]) Katechismuslehren will Graser aus dem ersten Religionsunterricht vollständig verbannt wissen; sie sind „der Tod der wahren Religion oder wenigstens das größte Verderben der wahren Religiosität". Auf der nächsten Stufe des Unterrichts, der das zweite Lebensverhältnis, das Gemeindeleben umfaßt, hält Graser die Zeit gekommen, einen eigenen Religionsunterricht anzusetzen,[4]) den er „entwickelnden Religionsunterricht" nennt,[5]) weil auch er die Idee eines sich in der Gemeinschaft entwickelnden Lebens zugrunde legt. Denn diese Idee kann nicht gelehrt werden, sondern muß zum „Schauen" gegeben werden, damit sie im ganzen vom kindlichen Geist erfaßt wird. Das methodische Mittel hiezu ist die geschichtliche Bibelerzählung, die auch Jesus anwendete um in den Menschen die Anschauung der Idee vom Reiche Gottes zu bewirken.[6]) Die dritte Stufe des Unterrichts, die das Staatsleben als letztes Lebensverhältnis behandelt, bietet dann im eigentlichen Sinne den Anlaß, die Schüler in die systematische Glaubens- und Sittenlehre einzuführen.

Das also ist der Stufengang, nach dem auch der Religionsunterricht sich richten soll. Deshalb beklagt es Graser, daß die bestehenden Katechismen nicht nach einer solchen stufenmäßigen Gliederung abgefaßt sind[7]) und wünscht eine entsprechende Ausgestaltung der katechetischen Lehrbücher. Diese müßte den folgenden Gang einhalten. Zuerst würden die Elemente der Lehre von Gott, seinem Verhältnis zum Menschen, von Gottes Offenbarung durch die Hauptpersonen des alten Testamentes, dann durch den Gottessohn selbst im neuen Testament mittels der Hauptmomente der biblischen Geschichte dargestellt werden. In einem zweiten Teil wären durch eine historische Darbietung die Schüler mit der Religion vertraut zu machen. In einem letzten Teil

[1]) *Graser: Der erste Kindesunterricht in der Religion, S. 41.* [2]) *ebenda S. 66.* [3]) *ebenda.* [4]) *Elementarschule 2. Bd. S. 96.* [5]) *Elementarschule 2. Bd. 1828 S. 120.* [6]) *ebenda.* [7]) *Elementarschule 3. Bd. I. S. 45.* [8]) *Elementarschule 2. Bd. 1828 S. 95.*

müßte dann die Lehre systematisch vorgetragen und festbegründet werden.

Es ist nicht zu leugnen, daß Graser mit manchen seiner Gedanken der katechetischen Entwicklung weit voraus geeilt ist. Die Begründung seiner Vorschläge allerdings so geistvoll sie sein mögen, ist anfechtbar. Ungehaltene Kritiker haben zu seiner Zeit gefunden, daß das Kind zu lang „in den öden Steppen der philosophischen Entwicklungen herumgeführt werde, bis es zu den angenehmen Gefilden der Religion gelange".[1]) Später hat Graser diese erste Einführung in den Religionsunterricht anders formuliert. Durch sie soll der Schüler erst unterrichtsfähig gemacht werden, das Anschauungsvermögen soll geübt und die Aufmerksamkeit, das Interesse des Kindes für den Unterricht überhaupt erst geweckt werden. Methodisch geschieht das vor allem dadurch, daß der Lehrer sich mit den Schülern über ihre bereits erworbenen Kenntnisse unterhält[2]), also gewissermaßen ein Lehrgespräch führt. In all diesen Gedanken stecken fruchtbare Keime, die viele Jahrzehnte später gereift sind. Zum Teil sind diese Anregungen, wenn auch psychologisch und methodisch anders begründet erst in unserer Zeit verwirklicht worden.

Die Vorbereitung auf den eigentlichen Unterricht hat Graser moralische Vorerziehung genannt[3]) Wo sie zu geschehen hat, ist nicht ausdrücklich bemerkt. Ihr Zweck soll sein das Kind erzieherisch von Furcht zu Ehrfurcht und Liebe aufsteigen zu lassen. Sie legt den Grund zum wahren divinen Leben des Christentums und macht es möglich, daß in dem Menschen die Idee Gottes „wie eine Sonne des Lebens aufgehen kann." Unter dem divinen Christentum versteht hier Graser „das divine Leben des Menschen durch den Glauben an Jesus beseelt, nicht bloß ein äußeres Verhalten und Betragen des Menschen, sondern ein Leben in seinem inneren Wesen."[4]) Darum kann es auch nicht durch eine Lehre begründet, sondern muß von innen heraus gebildet werden. „Der von außen hinzutretende Glaube kann diese Stimmung nur befestigen und mit steigender Lebendigkeit heiligen."[5]) Hier liegt der tiefste Grund, in dem sich Graser von dem rein christlichen Erziehungsideal unterscheidet. Das Divine ist dem Menschen in seinem Wesen von Ursprung an eingeboren. Das durch Gnade und Sakrament dem Menschen vermittelte Divine (Übernatürliche) des Menschen, fand bei ihm nicht die entsprechende Würdigung und ist auch in seiner Erziehung

[1]) *Elementarschule 2. Bd. 1828 S. 95.* [2]) *Graser: Beleuchtung der Elementarschule des Lebens Hof 1840, S. 42, 43.* [3]) *3. Divinität I. S. 197.* [4]) *ebenda S. 214.* [5]) *ebenda S. 215.*

nur im geringerem Maße aufgenommen und verwendet worden. Doch hat er es keineswegs ganz außer Acht gelassen. Unter den Mitteln, die nach seiner Theorie der Erziehung zum Christentum zur Verfügung stehen, nennt er neben dem Beispiel als dem wirksamsten folgende vier: „die religionsatmende Rede, das Gebet, die Achtung gegen den Kultus und die Opferung seiner selbst für Wahrheit und Glaube."[1]) Aber gerade unter dem Begriffe Kultus sucht Graser vielmehr zu subsummieren, als es auf den ersten Blick scheint.[2]) Zu ihm rechnet er den lebendigen Glauben an das große Geheimnis des Christentums nämlich „die Versöhnung der sündigen Menschheit mit der Gottheit durch Jesus oder den eigentlichen christlichen Glauben. In ihm liegt die wichtigste Aufforderung zur Religion und zugleich die mächtigste Stimmung des Gemütes zur Liebe. Dieser Kultus ist darum auch von Jesus selbst anbefohlen und der Erzieher muß ihn daher als ein besonderes Bildungsmittel benützen." Darum mahnt er auch „das Beispiel hoher Achtung gegen denselben zu geben" und macht am Schlusse seiner Abhandlung über die christliche Erziehung[3]) Eltern und Erzieher noch besonders aufmerksam, „sich zu hüten, der christlich-religiösen Erziehung ihrer Kinder durch die Geringschätzung des Kultus nicht den empfindlichsten Schaden zuzufügen, und die eigenen Zwecke und Wünsche der wahren Bildung ihrer Kinder zu vereiteln." An einer anderen Stelle[4]) hat er in weiterer Verfolgung dieser Forderung zugegeben, daß zwar Gott in dem Menschen den Keim aller Kenntnisse des Lebens gelegt hat, davon aber die Kenntnis der Menschenerlösung und was mit dieser zusammenhängt ausgenommen hat, denn sie sollte dem Menschen ein ewig unbegreifliches Geheimnis bleiben, weil es die Wirkung der göttlichen Liebe und Weisheit ist."

Im übrigen aber war Grasers Hauptaugenmerk darauf gerichtet, den christlichen Gedankengehalt vom Standpunkt der vernünftigen Betrachtung als eine im Wesen des Menschen liegende Idee zu erfassen, seine sittlichen Ziele zu Zielen des natürlichen Wollens zu machen und so beide in eine sich ergänzende Kontinuität zu bringen.

Damit hat Graser den Plan wieder aufgenommen, den er schon in der ersten Periode seines Denkens entworfen hat, den er aber jetzt erst mit Hilfe anderer philosophischen Mitteln und ausführlicher

---

[1]) 3. Divinität I. S. 218. [2]) ebenda S. 223. [3]) 3. Divinität I. S. 224. [4]) ebenda S. 224.

durchzuführen vermochte. So schließt sich der Kreis seines Wirkens und Wollens, das letzten Endes immer darauf ausging, Philosophie und Religion im eigenen Denken und im Wirken für andere zu verbinden.

Rückblick und Zusammenfassung

In den vorausgehenden sind die Anschauungen Graser für sich allein gewürdigt worden, um so die Möglichkeit zu geben, die geistige Wesensart seiner Persönlichkeit zu verstehen. Doch wollen wir nun zum Schlusse bei einem Rückblick unseren Philosophen in die Gesamtheit des geistigen Lebens seiner Zeit stellen und dabei seine Stellungnahme zu den einzelnen Ideenkomplexe beleuchten.

a] Grasers Stellungnahme zur Philosophie

1. Graser und die Aufklärung

Die von Westen her eindringende französische Aufklärungs-Philosophie eines Voltaire und Rousseau hat Graser stets und mit Entschiedenheit abgelehnt. Rousseau ist ihm insbesondere ein denkender, oft grübelnder Schwärmer[1]) ohne Gedankenordnung und System, der zwar öfter die richtigen Ideen ausdachte, aber auch die unrichtigsten teils durch das Feuer seiner Sprache, teils durch den Strom seiner Rede geltend zu machen wußte. Er hält es darum nicht für möglich, daß dergleichen Männer je in unserem Deutschland eine Epoche stiften werden, vielweniger daß sie einen entschiedenen Einfluß auf die Denkungsart eines ganzen Reiches gewinnen möchten." Rousseaus Lehre vom Volksvertrag besonders hat er öfter und ausdrücklich abgelehnt.

Anders verhält es sich mit der deutschen Aufklärung besonders in ihrem katholischen Gewand.

Es gab eine Zeit, wo Graser eben von der Universität herkommend für die Ideale der Aufklärung: vernünftige Betrachtung der Welt, Gemeinnützlichkeit, Menschenveredlung, Menschenwohlfahrt schwärmte und diese Ideale allein durch Belehren und Reden dem Volke näher bringen wollte.[2]) Das waren jene Jugendjahre, wo er mit der Aufklärung sympathisierte und sich ihre Tendenzen zu eigen machte. Damals begrüßte er mit Begeisterung die Aufklärung an den Ufern des Mains und Rheins

[1]) *Beobachtungen und Vorschläge 1. Bdch., S. 9.* [2]) *ebenda S. 70.*

und spendete ihren Führern hohes Lob. Auch später noch rühmt er „daß mit dem Regierungsantritt Maximilians Josef in Bayern auf einmal aus dem düsteren Gewölk die Sonne der Aufklärung hervorbrach, das viele Jahre auf Bayerns Fluren gedrückt hatte."

Unter dem Einfluß der romantischen Philosophie auf sein Denken wurde jedoch die Beurteilung dieser Epoche eine ganz andere. Da wird von der „unglückseligen Aufklärung und der durch sie ins Leben gerufenen Journalistik"[1]) gesprochen. Es wird ihr zu Last gelegt, daß die wahre Menschenbildung bedauerliche Verluste erlitt[2]), daß sie mit den Vorurteilen und Aberglauben auch den Glauben und den frommen Sinn des Volkes verscheucht habe, der vorher als Gottesfurcht die Rohheit der Völker im Mittelalter gebändigt und die rauhe Sitte gemildert habe. Er hält es redlichen denkenden Christen vor, daß sie nicht kräftig genug in der geistigen Tätigkeit, es unterließen „der Aufklärung Blendwerk zu beleuchten und den Glanznebel, mit welchen sie ihre Anhänger täuschte, zu verdrängen, damit das Licht der reinen Wahrheit alle wieder anzöge und leite."[3]) Doch ist er keineswegs geneigt nun auf die Seite ihrer Gegner zu treten, „daß einerseits die Flachheit der spöttenden Aufklärung ebenso in ihrer Blöße dargestellt werde, als das geistlose Treiben der beschränkten Frömmigkeit."[4]) Seine Stellung ist demnach die, daß „durch wahre Bildung von innen"[5]) durch geisterfüllte Übung des religiösen Lebens Glaube und Sitte wieder geweckt und durch eingehenden Unterricht[6]) über das Gesellschaftsleben „die Ehre und der Flor der Staatsfamilie gesichert werden."[7]) Er verficht die These, „daß wahre Weisheit nun zur Ruhe, Ordnung und Güte führt."[8]) So hat der reife Denker sowohl die Schwärmerei seiner Jugend für die Aufklärung wie auch die Verdikte über ihre Verderblichkeit zu einem ruhig abwägenden, kritisch prüfenden und sichtigenden Urteil gemildert und geklärt. Es ist daher nicht richtig ihn ohne weiteres für einen Parteigänger der Aufklärung zu halten. Doch muß zugegeben werden, daß er ihre Nachwirkungen nie ganz in sich überwunden hat.

2. Graser und die idealistische Philosophie

Auch in der Stellungnahme Graser zur idealistischen Philosophie ist eine allmähliche Wandlung

---

[1]) *Graser: Das Verhältnis des Elementarunterrichtes zur Politik der Zeit. Bayreuth 1835, S. 20.* [2]) *3. Divinität I. S. 341.* [3]) *ebenda S. 220.* [4]) *ebenda.* [5]) *ebenda S. 44.* [6]) *Elementarschule 3. Bd. I. S. 18.* [7]) *ebenda S. 29.* [8]) *Beobachtungen und Vorschläge 1. Bdch. S. 6.*

zu beobachten. Hat er sich in den ersten Jahrzehnten seines Studiums und seines Schaffens freudig zu ihr bekannt, so ist diese Anerkennung später einer kühleren Beurteilung gewichen. Kants Erkenntnislehre hat er schon bald unter dem Einfluß der Schellingschen Philosophie aufgegeben, da es ihm unbegreiflich erschien, „wie Kant bei all seinem Scharfsinn in der Kritik des Erkenntnisvermögens nur Raum und Zeit als die einzigen Bedingungen der Sinnlichkeit angeben konnte."[1]) Die Naturphilosophie mit ihrer realistischeren Auffassung der Welt und der Dinge hat ihm dem Standpunkt Kant als ungenügend erscheinen lassen. Später hat er sich zur Begründung dieser Stellungnahme auch auf den „Tiefdenker Hegel berufen, „der in seiner Dialektik das ausgezeichnetste geliefert hat." Vor allem ist Graser von Kant abgerückt, als er in der ästhetischen Anschauung einen neuen Weg entdeckte, Religion in einer tieferen und umfassenderen Weise darzustellen. Da genügte ihm nicht mehr die „kalte Achtung der Vernunft". Er öffnete sein ganzes Innere dem Eindringen der religiösen Begeisterung für die Harmonie des Weltalls und ihrem Schöpfer, die den Anhängern des kategorischen Imperativs stets fremd bleiben mußte, da „bei Annäherung dieses Feuers das Eis ihrer Moral geschmolzen wäre."[2])

Treuere Gefolgschaft hat Graser Fichte bewahrt. Sein Naturrecht hat er noch in der letzten Periode seines Denkens zur Begründung seiner staatsphilosophischen Theorie verwendet. Auch der Gedanke der Bestimmung des Menschen in seiner Divinität mag ein Element aus Fichtes Philosophie sein. Ebenso hat Fichtes Eintreten für die absolute Freiheit des Menschen in der Erfassung der Welt auch zuletzt noch bei Graser Widerhall gefunden. Ob er auch die Idee des Urlebens seiner letzten Periode etwa im Anschluß an Fichtes spätere Religionsphilosophie entwickelt hat, läßt sich sicher nicht behaupten.

Über Schellings gewaltige Anziehungskraft auf Graser brauchen hier nicht mehr viele Worte verloren werden. Auch in der spätesten Zeit Grasers, wenn auch allmählich verklingend, ist die Macht seines Geistes über Graser noch zu spüren. Die letzte Entwicklung Schellings über die Epoche seiner positiven Philosophie, ja schon die Epoche seiner Freiheitsphilosophie von 1809 an hat Graser nicht mehr mitgemacht. An ihrer Stelle tritt die Annäherung an die kirchliche Anschauung und Lehre, die er zusammen mit seinen philosophischen Anschauungen zu einem eigenen, originellen Ganzen zu ver-

[1]) *Elementarschule 1. Bd. 4. Aufl. 1839*, S. *161 Anm.*
[2]) 2. *Prüfung* S. *636.*

weben weiß. Einflüsse aus dem übrigen Denken der romantischer Philosophie lassen sich nicht in klarer und deutlicher Weise nachweisen. Zu Goethe, dessen Denken in einigen Punkten er sich verwandt zeigt, hat er anscheinend kein näheres Verhältnis gehabt. Kaum daß er seinen Namen an einigen Stellen im Zusammenhang mit anderen Größen der deutschen Dichtung nennt. Eher schon hat ihn Schillers freiheitlicher Geist angezogen.

b | Graser und die katholische Theologie seiner Zeit

Graser wollte die philosophische Betrachtung auch auf den Religionsunterricht übertragen. Er sagt einmal „wir bedürfen eines Unterrichts in der Theologie der uns die Homogenität der Religionssätze mit den Grundsätzen der Philosophie der Zeit klarlegt".[1]) Sein Hauptstreben ging also darauf aus, Philosophie und Religion zu verbinden. Er konnte dabei auf seine großen Führer Fichte und Schelling schauen, deren Denken zuletzt in Religionsphilosophie einmündete. Aber jene Wendung Fichtes und Schellings zur Religionsphilosophie hat Graser nicht mehr so stark verfolgt. Sein Denken schlug vielmehr allmählich die Richtung zum positiven Christentum ein und mußte dadurch zur Theologie in nähere Beziehungen treten.

Aber in der katholischen Theologie dieser Zeit fand er zum größten Teil sein eigenes Spiegelbild; denn auch die katholischen Theologen waren dazu übergegangen die Ideen der zeitgenössischen Philosophie, der Aufklärung und später besonders Kants und Schellings aufzunehmen und unter ihrem Einfluß nach dem Aufhören der Scholastik die Theologie zu reformieren und zeitgemäß umzugestalten. Daraus entstand z. B. die katholische Schellingsche Schule in Landshut, deren Hauptvertreter Zimmer und Thanner den Standpunkt der Idee gegenüber einer rein empirischen und logisch begrifflichen Auffassung der Wahrheit vertraten.[2]) Reatz hat die Verdienste dieser Theologen anerkannt[3]) und ihr Bestreben den Glaubensstoff biblisch zu vertiefen und spekulativ zu durchdringen entsprechend gewürdigt. Freilich stellt er noch als Nachwirkungen der rationalistischen Aufklärungstheologie, das verringerte Interesse für die objektiven Glaubenswerte fest. Aber diese Erhebung zu einer noch von der Vernunft allein gespeisten, spekulativen Betrachtung des Dog-

[1]) *1. Prüfung* S. *514.* [2]) *Werner: Geschichte der Theologie seit dem Trienter Konzil, München 1866.* [3]) *Reatz: Reformversuche in der kath. Dogmatik Deutschlands* S. *7.*

mas und das Aufzeichnen der in ihm enthaltenen Idee war doch der Beginn einer Regeneration der katholischen Theologie geworden. Auch Sailer steht noch innerhalb dieser Epoche. Einer besonderen philosophischen Schule hat er zwar nicht angehört, die Kraft seines eigenen reichen Geistes war groß genug, die verschiedensten Gedanken zu einem eigentümlichen und lebensvollen Ganzen zusammenzufassen.[1]) Vor allem war es Zimmer, dessen im Geiste der Identitätslehre gehaltenen theologischen Spekulation Graser hohes Lob zollt, „weil er es wie kein anderer Theolog verstanden hat, die höchsten Ansichten aus dem Gebiet der Philosophie in jenes der positiven Religion zu übertragen."[2]) Ihnen allen fühlte sich Graser geistesverwandt; denn auch er wollte ja nicht bloß die objektiven Glaubenslehren als solche im Religionsunterrichte darbieten, sondern mittels tieferer philosophischer Deutung auf sie allmählich hinführen und ihnen größere Wirksamkeit verschaffen.

Dagegen ist die unmittelbare Verbindung mit der protestantischen Theologie nur eine sehr lose. Man hat besonders manche Anklänge an Schleiermacher in seinen Ansichten gefunden. Vorhanden sind sie ohne Zweifel, doch dürften diese nur allgemeiner aus der Schelling-romantischen Richtung beider herrührender Art sein. Der aufklärerisch intellektualisierende Zug in Grasers Wesensart ist viel zu vorherrschend als daß er mit Schleiermacher zusammen genannt werden könnte. Er hat einmal[3]) die Meinung abgelehnt, die Kenntnis Gottes könne auch auf das dem Menschen angeborene Gefühl des Göttlichen und somit auf die unmittelbare Annahme Gottes gegründet werden. Wohl ist Graser von dem Vernunftstandpunkt seiner ersten Zeit in seiner späteren Entwicklung abgekommen, aber das Wissen hat doch in seinem Denken stets einen besonderen Akzent bewahrt und darum erscheint es ihm als das unsicherste die moralische Wirksamkeit des Glaubens für die Dauer auf ein Gefühl zu gründen.[4]) Doch hat er es einmal als seine Absicht erklärt, das brauchbarste aus all den protestantischen Erziehungsschriften nach einer zweckdienlichen Art auch seinem Publikum mitzuteilen, weil der größte Teil des katholischen Deutschlands sie nicht kennt oder aus Vorurteil vom Lesen ausschließt.[5])

c] Graser und die Pädagogik seiner Zeit

Die pädagogische Literatur in all ihren Erscheinungen und Richtungen während des pädago-

[1]) *Werner*: *a. a. O.*
[2]) 2. *Prüfung* S. 662. [3]) *Beleuchtung der Elementarschule fürs Leben* S. 27. [4]) *ebenda.* [5]) *Beobacht. u. Vorschläge 1. Bdch.* S. 13

gischen Jahrhunderts, von Rousseau angefangen bis auf seine Zeit, hat Graser aufmerksam verfolgt. Das seinem Wesen Entsprechende und nach seinem Ermessen Richtige und Brauchbare hat er gerne anerkannt und für sein eigenes System verwendet, das nach seiner Anschauung auf falschen Grundsätzen Gebaute entschieden abgelehnt und bekämpft.

So sehr er den Philosophen Rousseau und vor allem seine staatsphilosophischen Theorien ablehnt, dem Pädagogen hatte er doch die Anerkennung und die bleibende Bedeutung mancher seiner Ideen nicht versagt. Nicht bloß den Wert, den Rousseau auf die Ausbildung und den richtigen Gebrauch der Sinne legt, zollt Graser Beifall; auch die dadurch geweckte selbständige Urteilskraft des Zöglings, die Sorgsamkeit der Erziehung auf jeder Stufe des heranwachsenden Lebens, die gleichsam „die Zeit verliert, um sie wiederzugewinnen", hält er für bedeutungsvolle pädagogische Prinzipien. Aber in vielen anderen Punkten herrscht zwischen dem für die Natur schwärmerisch begeisterten und die Kultur mit all ihren angeblichen Verderbnissen verachtenden Rousseau und dem die Ganzheit und Fülle der Welt bejahenden Graser ein weiter Abstand. Das naturalistische Erziehungsziel Rousseaus, der von allen Fehlern und Mängel freie und starke Naturmensch ist grundverschieden von dem durch Kenntnis und Bildung vergeistigten, humanen und divinen Menschen Grasers. Aber nicht bloß zwei verschiedene Auffassungen von Natur und Kultur stehen sich hier gegenüber; auch bei der Betrachtung der sozialen Beziehungen scheiden sich beide. Rousseaus Naturmensch hält sich von aller sozialen Verbindung so lang als möglich frei. Graser will seinen divinen Menschen in den großen Organismus der Humanität einreihen. Rousseaus Naturmensch wird durch die Gesellschaft nur verschlechtert, Grasers diviner Mensch erhält durch seine Eingliederung in die großen sozialen Verhältnisse, Staat und Kirche erst vom Kinde ferngehalten wird. Auch Graser lehnt Graser auch die allgemeine Menschenerziehung Rousseaus mit Entschiedenheit ab. Wenn nun beide auch im endlichen Ziel weit von einander entfernt sind, so gehen doch manchmal die Wege, die sie dorthin einschlagen, nebeneinander. Rousseau läßt die Natur des Menschen im Zögling sich frei entwickeln, der Erzieher hat dafür zu sorgen, daß alles Schädliche vom Kinde ferngehalten wird. Auch Graser lehnt eine eingreifende Pädagogik ab. Der reifende Mensch soll nur von den Gereiften unterstützt werden, aber aus ganz anderen Gründen als bei Rousseau, weil nämlich ein in ihm lebendes Prinzip, das angeborene Divine sich von selbst entfalten will. Diese Entfal-

tung mittels des sich vertiefenden Wissens, dieser Geistcharakter der Natur führt weit von dem reinen Naturalismus Rousseaus weg.

Er ist auch der Grund, warum Graser weder das intellektuelle noch das moralische Erziehungsprinzip der Philanthropinisten sich zu eigen machen konnte. Die rationalisierende Art der Aufklärung hat er bald verlassen. Nicht viele Kenntnisse, nützliche, berufliche um in der Gesellschaft ein tüchtiger brauchbarer Bürger zu sein, will er dem Kinde vermitteln, die eine, ideale, für das wahre Menschenleben notwendige Lebenskenntnis mitzuteilen ist der Hauptzweck des Unterrichts. Er beschuldigt deshalb die „Aufklärungsschulen" daß sie nur zersplitterte Kenntniskrämerei getrieben hätten ohne die Möglichkeit zu geben diese Kenntnisse nach **einem** Plan und **einem** Prinzip zu durchdringen und Grund und Anlaß zu einer höheren Lebensauffassung zu werden.[1]) Auch in dem moralischen Prinzip hat sich Graser von dem Philanthropinismus unterschieden. Das utilitaristische Erziehungsziel galt ihm als minderwertig und mußte durch das Prinzip der reinen Sittlichkeit erst überwunden werden, an dessen Stelle später das divin-christliche Erziehungsziel getreten ist. Wenn er daher auch zugesteht, daß „eifrige Religionslehrer durch ihren die Denkkraft übenden und das Gemüt anregenden Religionsunterricht die Hauptmängel der Aufklärungsschulen beseitigt haben (er scheint damit die Pestalozzischüler gedacht zu haben), so hält er das doch solange nicht für genügend, als nicht der gesamte Schulunterricht den religiösen unterstützt.[2])

Mit den Bildungszielen des Neuhumanismus hat Graser viel Gemeinschaftliches. Besonders in jener Zeit, da er unter dem Eindruck des ästhetischen Idealismus Schellings stand, legte er großen Wert auf die Bildung des Menschen „zum Edelsinn". Damals forderte er die harmonische Ausbildung des Menschen, seiner Anlagen und Kräfte. Auch in der Erreichung dieses Zieles durch die Kunst und durch klassische Studien, ja auch durch ästhetische Religion wußte er sich mit ihnen eines Sinnes. Was ihn nach seiner Meinung später von ihnen trennte, war die zu geringe Betonung des realen, den Menschen umgebenden Lebens, ein Mangel, „der zu einem Leben in Ideen, zu einem Überwiegen der Phantasie und des Gefühls, zu einem Schweben und Träumen in der Götterwelt führe". Es ist kein Zweifel, daß hier Graser über den Neuhumanismus ein zu summarisches und einseitiges

[1]) *Das Verhältnis des Elementarunterrichtes zur Politik der Zeit* S. *67, 81, 90.* [2]) *ebenda.*

Urteil fällt. Wenn man genauer zusieht, muß man sagen, daß er den Abstand, der ihn von den Neuhumanisten trennt, viel größer schätzt, als er in Wirklichkeit ist. Wenn auch seine Divinität eine zeitlang speziell Schellingsche Färbung hat, mit der Humanität der „deutschklassischen" Zeit ist es nahe verwandt. Die Bedeutung der Geschichte für die Erziehung des Menschen hat er jedoch nur wenig erkannt und damit ein Überbleibsel aus der Aufklärungszeit behalten.

Auf ein charakteristisches Moment muß jedoch noch hingewiesen werden. Grasers Wirken erstreckte sich seit seinem Scheiden von Salzburg nicht mehr bloß auf eine kleine gebildete Oberschicht, sondern auf die Bildung und Erziehung des gesamten Volkes in der Volksschule. Und so ist es der soziale Gedanke, der ihn vom Neuhumanismus weg und zu Pestalozzi führt. „Ich mußte es immer mehr bemerken, wie sehr die gemeine Jugenderziehung vernachlässigt sei, während fast jeder pädagogische Schriftsteller in seinen Arbeiten nur gebildete Familien im Auge hat, denen er Regeln und Vorschriften zur besonderen Behandlung ihrer Kinder mitzuteilen gedenkt."[1]) Nun fordere ich aber jeden unbefangenen Denker auf, die gemeinen Volksschulen einmal mit aufmerksamen Auge anzuschauen, um das Elend, ich wiederhole den Ausdruck, das Elend, das in ihnen herrscht, genau zu erwägen. Es lag mir vorzüglich am Herzen, hier nach Kräften hilfreiche Hand zu leisten."[2])

Nicht bloß in diesem edlen, menschenfreundlichen Wirken sind sie beide einer Gesinnung und eines Strebens, auch in ihrer geistigen Art gibt es viele übereinstimmende Züge. Die Arbeit beider galt der Hebung innerer, verborgener Schätze im Menschenwesen, die unter dem Schutt äußeren Elends begraben lagen. Nur ist Pestalozzi viel umfassender als Graser, dessen Sorge sich doch vor allem auf Schule und Unterricht beschränkt. Auch geht Pestalozzi stürmischer und mit heißerem Herzen an seine große Aufgabe heran, als der kühlere, zurückhaltende, hochgebildete Regierungsbeamte Graser. Dafür faßt er viel schärfer sein Ziel ins Auge und führt es zielbewußter und systematischer durch. Ferner trägt dies bei den früheren Theologen Graser stets religiöses, anfangs pantheisierendes, später christliches, speziell christlich-katholisches Gepräge. Beide wollen dem von selbst sich entfaltenden Leben im Menschen nur Unterstützung leihen, daß es mit Selbsttätigkeit zu seinem Ziele komme.

---

[1]) *1. Divinität Vorrede* S. *VII.* [2]) *ebenda.*

Aber in der Methode dieses Ziel zu erreichen, sind beide grundverschieden. Graser hat sich selbst stets im Gegensatz zu dem „verehrungswürdigen" Pestalozzi gefühlt und in der Divinität[1]) gegen ihn und seinen Kreis heftig polemisiert, später ruhiger Stellung genommen. Den Gegensatz hat er selbst folgendermaßen herausgestellt. Er kenne nur **eine** Anschauung, die Idee der Gemeinschaft, die sich in allmählich erweiternden Kreisen vom Haus über die Gemeinde zum Staat entfaltet. Pestalozzi aber gehe von Elementen der einzelnen Unterrichtsgebiete aus, um von einem ABC durch Zahl-, Maß- und Sprachübungen die Anschauungskraft des Menschen zu bilden. Dadurch, besonders aber durch die mathematischen Übungen werden Pestalozzis Schulen zu Denkübungsschulen, sein Unterricht dagegen zur Lebensschule. Ohne auf die näheren Unterschiede eingehen zu wollen, wird hier doch so viel klar, daß Graser eine psychologische, allerdings rein spekulativ begründete Methode verfolgt, während Pestalozzi in seinem Elementarunterricht einen geistig-sachlichen Weg einschlägt. Beide gehen demnach von der Anschauung aus und wollen einen lückenlos fortschreitenden Unterricht, aber während Pestalozzi diese Lückenlosigkeit mehr in der Anordnung des Lehrstoffes sucht, liegt sie bei Graser mehr im Schüler und dessen wachsender Wißbegierde und Lebenskenntnis. Noch schärfer tritt der Unterschied zwischen beiden hervor in der Art und Weise, wie sie ihre Ziele verwirklichen wollen. Wohl gehen beide von der nächsten Umgebung des Kindes aus, Graser vom Wohnhaus, Pestalozzi von der Familie. Aber während bei dem einen alles in der Sphäre des spekulativ-psychologischen Unterrichtes bleibt, sieht der andere in der Familie die erste und hauptsächlichste Erziehungsstätte die Grundkräfte des Menschen, nämlich die seines Gemütes, in Vertrauen, Liebe und Dank zu wecken. So bleibt bei Graser der Unterricht, bei Pestalozzi die Erziehung das Hauptfeld ihres pädagogischen Wollens. Die sozialen Bestimmtheiten des Menschen haben beide wohl anerkannt und hoch geschätzt.

Zu Herbart, dem Graser näher steht, als er selber weiß, hat er keine geistigen Beziehungen angeknüpft. Nur hie und da, bei Aufzählung der Pädagogen seiner Zeit nennt er auch seinen Namen. Ein einziges Mal in der Periode, da die Naturphilosophie ihn begeisterte, kommt er, ohne Herbarts Namen zu nennen, auf ihn zu sprechen. Da lehnt er die Herbartsche Philosophie ab und sieht „mit Verwunderung

[1]) *1. Divinität* S. 321 *ff.*

wie ein bekannter Gelehrter, welcher nur auf dem Standpunkt der Reflexion den Begriff der Erziehung zu bestimmen sucht und eine Theorie der Erziehungskunde zu errichten strebt, mit Anstrengung ein künstliches Gewebe von Begriffen zusammenhängt, das er nirgends fest anzuknüpfen vermag."[1]) Hier stehen sich zwei Geistesrichtungen, die naturwissenschaftlich-psychololgische und spekulativ-logische gegenüber.

Dagegen steht Graser mit Fröbel auf einem philosophischen Grund. Es sind, wenn auch nicht ganz, so doch zum größten Teil dieselben Gedanken von Gott, der Natur, dem Menschen, die beide erfüllen, dieselben Probleme, die nach Lösung ringen. Auch im Ethischen stehen sich beide nahe. Der naturgeeinte Idealmensch Fröbels und der divine Grasers sind durch die Idee des Göttlichen, die beiden zugrunde liegt und entfaltet werden soll, miteinander enge verbunden. Aber auch hier zieht die unterrichtliche Akzentuieren Grasers eine deutliche Scheidungslinie. Fröbel legt methodisch größeres Gewicht auf Fühlen und Tun zur Erreichung der Natureinigung auf jeder Lebensstufe und fordert darum das Spiel als wichtiges Erziehungsmittel. Graser dagegen verharrt auf Vertiefung und Entwicklung des einen notwendigen Wissens zur Anschauung des wahren Lebens. Erst in zweiter Linie kommt bei ihm die Übung des Gemütes, um die Stimmung für das höhere Leben zu erhalten. Vom Tun aber etwa in der Richtung der „Arbeitsschule" ist schon gar nicht die Rede.

Im romantischen Denken sind Graser und Jean Paul sich einander nahe gestanden. Der ideale Preismensch Jean Pauls und der divine Mensch Grasers entwachsen einem Grunde. Aber die Struktur ihres Wesens ist eine grundverschiedene. Jean Paul, der Poet unter den Pädagogen, verstreut mit verschwenderischer Hand die Blitzlichter seines originellen Geistes. Graser, der systematische Denker strebt darnach seine Gedanken nach einheitlichem Prinzip zu einem System zusammen zu binden. Auch inhaltlich steht die Ungebundenheit des idealen Menschen Jean Pauls in mancherlei Gegensatz mit dem in organischen Lebensverhältnissen eingeordneten Bürger und Christen Grasers.

Mit den christlichen Erziehungstheoretikern Sailer, Hirscher, Overberg teilt Graser den gleichen kirchlichen Standpunkt. Besonders mit Sailers gemütsvoller Erziehungsweisheit berührt er sich auf engste. Der eine wie der andere will den

[1]) *Beob. und Vorschl.* 2. *Bdch.* S. 5.

Menschen fähig machen, das christliche Lebensziel mit Selbsttätigkeit zu verwirklichen und zur Selbstführung zu gelangen. Aber systematischer wie Sailer legt Graser auf die Organisation des ganzen Schulbetriebs nach Lehrstoff und Methode bedeutend mehr Gewicht. Ferner ist er mit den philosophischen Ideen der Zeit enger verwachsen und darum auch den katechetischen Bestrebungen Hirschers und Overbergs besonders auf dem Gebiet des biblischen Unterrichtes fremder geblieben.

Gesamtwürdigung

Es ist immer ein schwieriges Unternehmen die geistige Entwicklung eines Menschen in genau abgegrenzten Perioden darstellen zu wollen. Das leibliche Leben des Menschen ist ein organisches Ganze, das sich in unaufhörlichem Wachsen zu Kraft und Blüte entfaltet. Nicht anders verhält es sich mit seinem geistigen Werden. Auch das Geistesleben eines Menschen, seine Persönlichkeit, ist ein organisches Werk, das durch die Kräfte seines Wissens und Willens aus Gegebenheiten der Natur, der Zeit und Umwelt nach einem erhabenen göttlichen Plan zustande kommt. Es besteht deshalb nicht aus Bruchstücken, die sich auseinander legen und wieder zusammensetzen lassen wie die Steine eines Baukastens. Wenn trotzdem versucht worden ist, die geistige Entwicklung Grasers in einzelnen Perioden vorzuführen, so sollte damit nur darauf hingewiesen werden, die Wesenszüge zu betonen, die in bestimmten Zeiten besonders hervorgetreten sind. Damit ist nicht geleugnet, daß daneben und darunter auch noch manche andere heimlich am Werk gewesen sind, die Bahn und die Richtung im ganzen zu gestalten. So ist auch durch diese Untersuchung nicht in Abrede gestellt, daß sich bei Graser die verschiedenen Wirkungskräfte seines Lebens zu einem Gesamtlauf einigen, wie die vielen Zuflüsse eines einzigen Stromes. Es entsteht dann doch ein Gesamtbild, aus dem ein Hauptzug sich herausbildet, der die charakteristische Form seines Innern ausprägt.

Graser ist aus einem Theologen ein Philosoph und Pädagog geworden. Als Pädagogen aber ist ihm stets die Liebe zur philosophischen Vertiefung geblieben. So darf man wohl hauptsächlich diesen Wesenszug als sein charakteristisches Merkmal betrachten und lernt damit seine Neigung verstehen, die

großen Fragen der Welt und des Lebens seinem eigenem Denken zu unterwerfen und in vernunftmäßiger Begründung vor sich selbst zu rechtfertigen. Ein rationaler Zug ist ihm stets zu eigen geblieben. Daher stammt seine Bevorzugung des Wissens vor dem Glauben und die Betonung der Freiheit und Selbstständigkeit vor der Gebundenheit an Autorität. Nur hat dieser Zug später eine ideale Höhenrichtung genommen und Graser die Möglichkeit gegeben den Anschluß an die christliche Gedankenwelt zu gewinnen. Sein ethischer und religiöser Spiritualismus, die spekulativ begründete allgemeine Religion als Vorstufe zur christlichen, das divine Christentum sind dafür deutliche Beweise. Man hat ihn einerseits für einen Zeitgenossen der Aufklärung gehalten, andererseits für einen liberalen Katholiken. Beide Urteile sind einseitig. Wohl ist Graser durch die Aufklärung hindurch gegangen. Seine Ausbildung fällt noch ganz in sie, seine Lehrer gehörten ihr an. Aber im Laufe seiner geistlichen Entwicklung und angeregt durch eigene Studien ist er über diese Periode hinausgewachsen. Freilich ein Rest ist ihm immer haften geblieben. Das zeigt sich besonders in seinen katechetischen Forderungen. Hier hat er den Anschluß an die neue katechetische Bewegung, die in der Verwendung der historischen Seite der religiösen Unterweisung, dem Bibelunterricht, mit Hirscher im Süden und Overberg im Norden neue Bahnen einschlug, nicht mehr gefunden. Im übrigen war und wollte er stets und vor allem Pädagog im weiteren Sinn und nicht Katechet sein. Daß er als Beamter und Diener seines Staates in erster Linie eine staatliche und nicht kirchliche Pädagogik vertrat und im Geiste der damaligen Zeit vertrat und lehrte, ist erklärlich.

Auch einen liberalen Katholiken kann man ihn nicht ohne weiteres nennen. Es hat Kreise, besonders in der Lehrerwelt gegeben, die ihn für einen Vorkämpfer eines Kulturliberalismus hielten und als solchen feierten. Weder in seinem persönlichen Leben trotz seiner Verheiratung als früherer katholischer Priester, noch in seinen Anschauungen ist er es gewesen. Im Gegenteil. Sein Leben hindurch hatte er es als seine Aufgabe betrachtet, religiöses Leben und kirchliche Übung durch philosophische Grundlegung zu vertiefen und zu geistvoller Betätigung zu bringen. Daß er dabei die Philosophie seiner Zeit benützte, kann ihm nicht verargt werden. Eine andere, speziell katholische, einheitliche gab es damals in Deutschland nicht. Es ist anzuerkennen, daß er mit ihrer Hilfe und unter selbständiger Verwertung ihrer Gedanken sich eine wenn auch nicht philosophisch, so doch pädagogisch selbständige Stel-

lung errungen hat. Man hat bedauert, daß er sich nicht enger an die Kirche angeschlossen habe, „weil er dadurch die größte Zierde der neueren christlichen Pädagogik geworden wäre." Aber Graser hatte es als seine Ansicht schon in den ersten Jahren ausgesprochen und auch später trotz mancher innerer Wandlungen festgehalten, daß der Mensch nur mit eigenen Kräften nach dem Ziele seiner Persönlichkeit streben muß und „daß die Wahrheit weit mehr gewinne, wenn sie jedermann auf seinem eigenen Wege sucht". (Prüfung, 1. Aufl., Vorr. S. XXII.)

Literaturverzeichnis

J. B. Graser

A. Primäre Literatur

1790 Observationes in nonnulla quattuor primorum c. c. epistolae ad Rom. loca. Theol. Dissertationsschrift Würzburg 1790.

1800 Prüfung des katholisch-praktischen Religionsunterrichtes von einem katholischen Religionslehrer. Leipzig 1800.

1800 Kurze Darstellung der Prüfung des kath. prakt. Religionsunterrichtes nebst Beantwortung der vorzüglichsten Gegenerinnerungen. Leipzig 1800.

1801 Über die Säkularisation. Würzburg 1801.

1801 Moralisches Handbuch für Studierende. 1. Auflage, 2 Teile. Salzburg 1801.
Zweiter Teil auch separat erschienen unter dem Titel: Andachtsübungen für gebildete Jünglinge und Mädchen. Salzburg 1801.
Neu aufgelegt unter dem Titel: Stunden der Andacht für Studierende zur Erregung und Übung des wahren Sinnes für Religion und Kirchentum. Bayreuth 1832. Bamberg 1837.

1803 Ausführliche Beleuchtung der Ideen und Grundsätze der Prüfung des kath. prakt. Religionsunterrichtes. Salzburg 1803.

1803 Archiv für Volkserziehung durch Kirche und Staat. Eine moralisch-politische Zeitschrift mit Unterstützung mehrerer Gelehrten. Zwei Bände Salzburg 1803.

1804 Beobachtungen und Vorschläge über Erziehung in Schulen. In Briefen an einen Beamten auf dem Lande. 1. Bändchen. Salzburg 1804.

1805 Beobachtungen und Vorschläge über Erziehung in Schulen. In Briefen an einen Beamten auf dem Lande. 2. Bändchen. Salzburg 1805.

1805 General-Fränkischer Schul-Merkur. 1. Jahrgang.

1806 Prüfung der Unterrichtsmethode der kath. prakt. Religion von dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit aus betrachtet. Landshut 1806.

1806 Königlich Baierisch Fränkischer Schul-Merkur. Bamberg. 79 Nummern.

1811 Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung mit besonderer Anwendung auf eine neue daraus hervorgehende Elementar-Unterrichts-Methode.
1. Auflage, Hof 1811. 2. Auflage 1813.

1817 Zwey Reden. Gehalten am Tage der Einweihung des Neuen Gymnasiums zu Hof. Bayreuth und Hof 1817.

1817 Die Elementarschule fürs Leben in ihrer Grundlage. 1. Aufl. 1817. 2. Aufl. 1818. 3. Aufl. 1821. 4. Aufl. 1839. Bayreuth und Hof.

1819 Der erste Kindesunterricht, die erste Kindesqual. Bayreuth und Hof 1819.

1820 Das Schulmeistertum mit der Elementarschule fürs Leben im Kampfe. Bayreuth und Hof 1820.

1822 Die Hauptgesichtspunkte bey der Verbesserung des Volksschulwesens. Bayreuth und Hof 1822. 2. Aufl. 1823.

1824 Über die vorgebliche Ausartung der Studierenden in unserer Zeit. Bayreuth und Hof 1824.

1825 Der erste Kindesunterricht in der Religion. Bayreuth 1825.

1826 Abgedrungene Aufklärungen des Wahrheit- und religiöse Bildung liebenden Publikums. Bayreuth und Hof 1828.

1828 Die Elementarschule fürs Leben in der Steigerung. Bayreuth und Hof 1828.

1828 Das Judentum und seine Reform als Vorbedingung der vollständigen Aufnahme der Nation in den Staatsverband. Bayreuth 1828.

1829 Der durch Gesicht und Tonsprache der Menschheit wiedergebene Taubstumme. Bayreuth 1829.

1830 Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung zur festeren Begründung der Erziehungs- und Unterrichtswissenschaft. 2 Teile. 3. ganz frei bearbeitete Auflage. Bayreuth 1830.

1831 Die Erhebung des geistlichen Standes zur Würde und Wirksamkeit als Hauptbedingung zur Ruhe und Sitte in den Völkern. Nürnberg 1831.

1831 Die literärische Erziehung auf das Prinzip der sich selbst entwickelten Natur gegründet neue Ausgabe von No. 8. Landshut 1831.

1832 Das Verhältnis der Graserschen Unterrichtsmethode zum positiven Religionsunterricht Bayreuth 1832.

1835 Das Verhältnis des Elementarunterrichtes zur Politik der Zeit. Bayreuth 1835.

1840 Beleuchtung der Elementarschule fürs Leben zum sicheren und leichteren Verständnis. Hof 1840.

1841 Die Elementarschule fürs Leben in ihrer Vollendung. Hof und Wunsiedel 1841. Nach dem Tode des Verfassers für den Druck besorgt und mit einer Vorbemerkung versehen von einem ehemaligen Schüler desselben, dem Lehrer Ludwig in Bindlach.
1843 Die Erziehung der Taubstummen in der Kindheit. Nach dem Tode des Verfassers mit Schluß und kurzer Biographie dessen versehen von Kantor Ludwig. Nürnberg 1843.
1826 (Wittmann) Der erste Kindesunterricht in Religion und die Prinzipien des Unterrichtes fürs Leben. Sulzbach 1826.
1808 Oberthür Franz: Entwurf eines auf Menschennatur und Menschenbestimmung gegründeten vollständigen Erziehungssystems. Leipzig 1808.
Sailer Johann Michael: Über Erziehung für Erzieher oder Pädagogik. Johann Michael Sailer: sämtliche Werke herausgegeben von Joseph Widmer. 6. Band. Sulzbach 1831.
Wagner Johann Jakob: Philosophie der Erziehungskunst 1803.
Fröbel Friedrich: Die Menschenerziehung 1826.
Pestalozzi J. H. Werke, Ausgabe von Friedrich Mann, Langensalza 1925.
Blasche Bernhard Heinrich: Handbuch der Erziehungswissenschaft.
Immanuel Kants Werke, bes. Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ausgabe Reclam, Leipzig.
Joh. Gottl. Fichtes Werke, Herausgegeb. von Fritz Medikus, Leipzig 1911.
Friedr. Wilhelm Schellings Werke. Stuttgart und Augsburg 1856.

B. Sekundäre Literatur über Graser

Gräfe: Schule und Unterricht 1839.
Hergang: Realenzyklopäti, 4. Bd., 2. Aufl.
Jäck: Pantheon der Literatur Bamberg No. 43.
Kellner: Erziehungsgeschichte in Skizze und Bildern. 2. Auflage, Essen 1869, 3. Bd.
Lamby Joseph: Grasers Lehre über Unterrichtskunst und Methode. Bamberg 1920.
Ludwig: Graser, In Pfeifers Volksschule d. 19. Jahrh. 1872.
Leisker: Die Pädagogik Grasers in ihren Hauptpunkten. 1879.

Schläger: Grasers Divinitätsprinzip und dessen Stellung in der Geschichte der Pädagogik. Erl. Diss. 1903.

Wachter: Generalschematismus der Diözese Bamberg.

Wieck: J. B. Graser, In: Die Klassiker der Pädagogik. Band XIII und XIV. Langensalza 1891.

Zetzsche: Die Pädagogik Grasers in ihrer besonderen Bedeutung für den taubstummen Unterricht. Leipzig 1906.

Über Oberthür

Chroust: Lebensläufe aus Franken, 1. Bd. München und Leipzig 1919.

Faulhaber: Oberthür als Pädagog. Würzburg 1921.

Ruland: Servies et vitae professorum S. S. Theologiae qui Wirzeburgi a fundata Academia per divum Julium docuerunt Wirzeburgi MDCCCXXXV.

Zur Zeitgeschichte

Hagen: Das Volksschulwesen in Oberfranken. Bayreuth 1871.

Hergenröther-Kirsch: Handbuch für allgemeine Kirchengeschichte, 5. Aufl. Freiburg 1917.

Hess: Die Matrikel der Akademie und Universität Bamberg. Bamberg 1923.

Merkle: Die Matrikel der Universität Würzburg, München und Leipzig 1922.

Thalhofer: Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland. Freiburg 1899.

Reatz: Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Freiburg 1917.

Weber: Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg. 1. Abteilung 1880, 2. Abteilung 1882, Bamberg.

von Wegele: Geschichte der Universität Wirzburg, 1. Teil, Würzburg 1882.

Werner: Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil. München 1866.

Merkle: Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Berlin 1909.

Merkle: Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Berlin MCMX.

Sägmüller: Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung. Essen-Ruhr 1910.

Philosophische Pädagogik

Braun: Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800 bis 1810. Leipzig 1906.

Chathrein S. J.: Moralphilosophie. Freiburg 1911.

Fischer Kuno: Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VI. Fichte Leben, Werke und Lehre. Band VII, Schelling.

Hartmann Nikolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus, Band 7. Berlin 1923.

Haym: Die romantische Schule. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Berlin 1910

Metzger: Die Epoche der Schellingschen Philosophie. Heidelberg 1911.

Schertel: Schellings Metaphysik der Persönlichkeit. Diss. Jena 1911.

Siebeck: Goethe als Denker. Stuttgart 1922.

Windelband: Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1922.

Wundt: Fichte. Stuttgart 1928.

Walzel: Deutsche Romantik I. und II. Leipzig 1923.

Göttler: Geschichte der Pädagogik. Berlin 1923.

Hensel: Rousseau. Leipzig 1929.

Kellner. Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. Essen 1869.

Leser: Das pädagogische Problem, 1. Bd. München 1925. 2. Bd. München 1928.

Leser: Johann Heinrich Pestalozzi. Seine Ideen in systematischer Würdigung. Leipzig 1908.

Natorp: Pestalozzi. Leipzig 1925.

Propst: Johann Jakob Wagners Philosophie der Erziehungskunst. Langensalza 1913.

Prüfer: Friedrich Fröbel. Leipzig 1927.

Schulz: Die philosophische Grundlage der Pädagogik Friedrich Fröbels. Diss. Leipzig 1905.

Schmidt: Die Geschichte der Pädagogik, 4. Band 1862.

Lebenslauf

Am 14. Juni bin ich, Johannes Hau, kath. Konfession, Sohn des Agenten Michael Hau und seiner Ehegattin Elisabeth in Bamberg geboren. Nach dem Besuch der Volksschule daselbst trat ich 1900 in das humanistische Neue Gymnasium meiner Vaterstadt ein, das ich im Jahre 1909 mit dem Zeugnis der Reife zum Übertritt an die Hochschule verließ. Zunächst hörte ich zwei Semester philosophische Vorlesungen am damaligen K. Lyzeum in Bamberg, trat sodann in das Priesterseminar zu Bamberg ein und studierte 6 Semester an der Theolog. Hochschule kathol. Theologie bei den Herren Professoren Dr. Heimbucher, Johannes, Harttung, Aicher, Kuhn und Knecht. Am 27. Juli 1913 wurde ich in Bamberg zum Priester geweiht. 2 Jahre lang war ich hierauf in der Seelsorge tätig. 1915 bis 1915 nahm ich als Feldlazarettgeistlicher am Weltkriege teil und übte dabei Feldseelsorge aus. 1919 kehrte ich zurück und trat wieder in den geistlichen Dienst der Erzdiözese Bamberg. Seitdem amtierte ich an verschiedenen Stellen als Kurat, zuletzt in Niedermirsberg in der Fränk. Schweiz, wo ich zur Zeit noch bin.

1926 erbat und erhielt ich vom Erzbischöfl. Ordinariat in Bamberg die Erlaubnis zur Fortsetzung meiner philosophischen Studien an der Universität Erlangen, hörte hier Vorlesungen besonders bei den Herren Professoren Dr. Leser, Haack, Hensel, soweit mein Amt dies gestattete. Zugleich nahm ich an Seminarübungen der Herren Prof. Leser und Haack teil, die mir viele Anregungen boten und für die ich ihnen zu besonderen Dank verpflichtet bin.